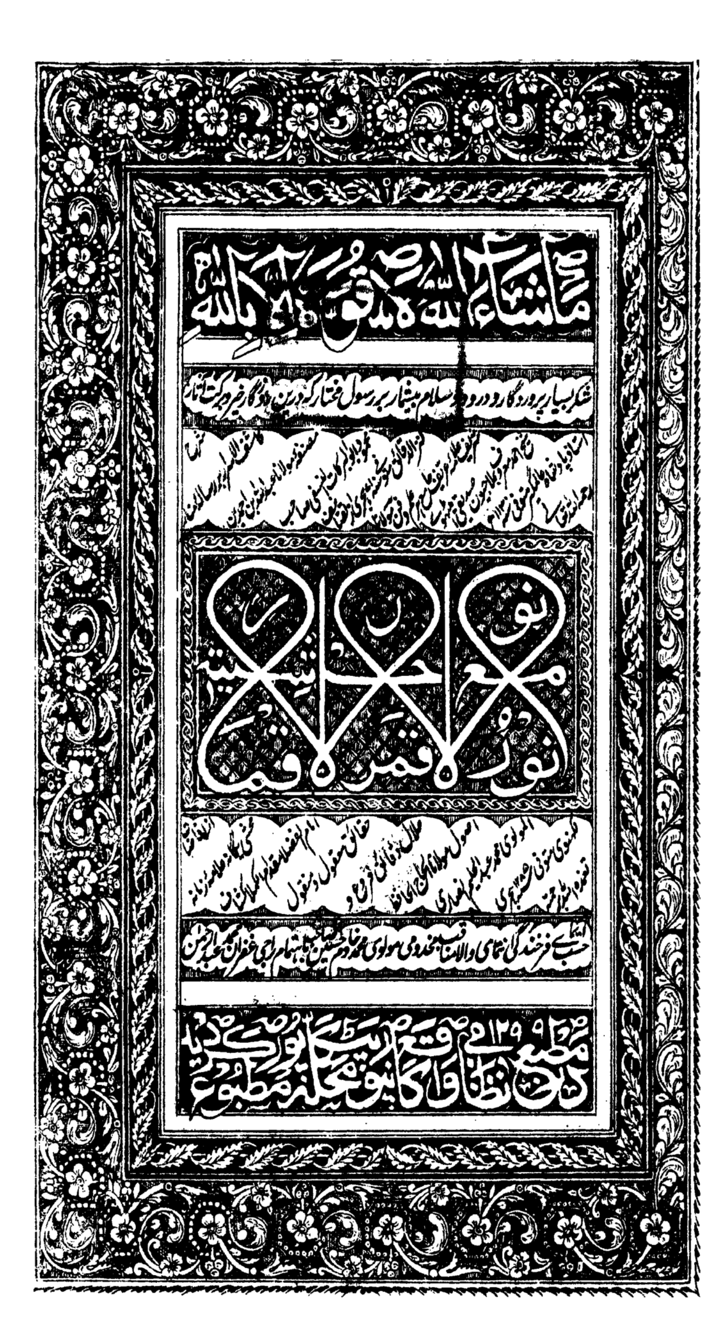

ماشاء الله لا قوة الا بالله
شکر بسیار پروردگار را و درود و سلام بیشمار بر رسول مختار که درین روزگار خیر و برکت آثار
نور الانوار
مع حاشیہ
قمر الاقمار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل اصول الفقه مبنى للشرائع والاحكام واساسا لعلم الحلال والحرام وقصيرها موثقة بالبراهين والدلائل ووشحها بالحلى والشمائل والصلوة والسلام على سيدنا محمد الذي اجرى هذه الرسوم الى يوم الدين وايد العلماء بالايد المتين ورفع درجاتهم في اعلى عليين وشهد لهم بالفلاح واليقين وعلى آله واصحابه الهادين المهتدين والتابعين وتبعهم من الائمة المجتهدين وبعد فلما كان كتاب المنار اوجز كتب الاصول متنا وعبارة واشملها نكتة ودراية ولم يشتغل بحله احد من الشراح الذين سبقونا بالزمان ولم يعصموا عن النسيان فان بعض الشروح مختصرة مخلة لفهم المطالب وبعضها مطولة مملة في درك المآرب وقديما كان يختلج في قلبي ان اشرحه شرحا يحل منه مغلقاته ويوضح مشكلاته من غير تعرض للاعتراض والجواب والا ذكر لما صدر منهم من الخلل والاضطراب ولم يتفق لي ذلك الى مدة لكثرة المشاغل وضيق المجال فاذا انا وصلت الى المدينة المنورة والبلدة المكرمة قرأ علي الكتاب المذكور بعض خلاني وخلص اخواني من الخطباء المعظمة للحرم الشريف والمسجد المنيف فاقترحوا بهذا الامر العظيم فكتبت بحسب حكمهم على حين لم يتركوا لي عذرا واشرعت في مساعفة مسؤلهم على حسب ما كان يستحضر لي في الحال من غير توجه الى القيل والقال وسميته بنور الانوار في شرح المنار

والله الموفق فى البداية والنهاية وهو حسبى للسعادة والهداية والمسئول عنه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم قال المصنف بعد التيمن بالتسمية الحمد لله الذى هدانا الى الصراط المستقيم فتفسير قوله الحمد لله واضح واما الهداية فكما قيل الدلالة الموصلة الى المطلوب او الدلالة على ما يوصل الى المطلوب واجمعوا على انه اذا انتسب الى الله تعالى يراد به الاول واذا انتسب الى الرسول او القرآن يراد به الثانى وقالوا ايضا انه اذا تعدى الى المفعول الثانى بلا واسطة يراد به الاول واذا تعدى اليه بواسطة الى او اللام يراد به الثانى وههنا ان نظر الى انه منسوب الى الله تعالى ينبغى ان يراد به الاول وان نظر الى انه عدى بواسطة الى ينبغى ان يراد به الثانى فاما ان يقدر ههنا رسله او يقال كلمة الى مزيدة للتاكيد والتقوية وبالجملة لا يخلو هذا عن تمحل والصراط المستقيم هو الصراط الذى يكون على الشارع العام ويسلكه كل واحد من غير ان يكون فيه التفات الى شعب اليمين والشمال وهو الذى يكون معتدلا بين الافراط والتفريط وهذا صادق على شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط الذى فى دين موسى عليه السلام والتفريط الذى فى دين عيسى عليه السلام وعلى عقائد السنة والجماعة فانها متوسطة بين الجبر والقدر وبين الرفض والخروج وبين التشبيه والتعطيل الذى فى غيرها وعلى طريق سلوك جامع بين المحبة والعقل فلا يكون عشقا محضا مفضيا الى الجذب ولا عقلا صرفا موصلا الى الالحاد والفلسفة نعوذ بالله منه وفيه تلميح الى قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والصلوة على من اختص بالخلق العظيم فتفسير الصلوة واضح وقوله على من اختص كناية عن محمد صلى الله عليه وسلم تنبيها على ان كونه مختصا بالخلق العظيم مما تقرر فى الاذهان حتى لا ينتقل الذهن من هذا الوصف الى غيره عليه السلام والخلق هو ملكة تصدر عنها الافعال بسهولة والخلق العظيم له

علي ما قالت عائشة هو القرآن يعني ان العمل بالقرآن كان جبلة له من غير تكلف وقيل هو الجود
بالكونين مع التوجه الى خالقهما وقيل هو ما اشار اليه عليه السلام بقوله صل من قطعك واعف عمن ظلمك
واحسن الى من اساء اليك والاصح ان الخلق العظيم هو السلوك الى الله تعالى والتخلق جميعا
وهذا غريب جدا وهو تلميح الى قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وهو وان لم يدل على الاختصاص
لكن لما كان في محل المدح اختص به وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم عطف على قوله
من اختص والآل اهل بيته او عترته او كل مؤمن تقي وهو الانسب ههنا لان المص لم يتعرض
لذكر الاصحاب في الصلوة فكان الاولى هو التعميم والدين هو وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو يشمل العقائد والاعمال ويطلق على كل دين قبل الاسلام مؤيدين
الخصوص لمحمد صلى الله عليه وسلم ولعل في وصفه بالقويم اشارة اليه لان دين الاسلام هو الموصوف
بالاستقامة ثم اعلم ان اصول الفقه له حد اضافي ولقبي وغاية وموضوع ولما لم يذكره المص طوينا عنه
ولكن لا بد ههنا من ان نعلم ان علم اصول الفقه علم يبحث فيه عن اثبات الادلة للاحكام
فموضوعه على المختار هو الادلة والاحكام جميعا الاول من حيث انه مثبت والثاني
من حيث انه مثبت والمص ره ذكر احوال الادلة في صدر الكتاب واحوال الاحكام
في آخره بعد الفراغ عنها فقال اعلم ان اصول الشرع ثلثة والاصول جمع اصل وهو
ما يبتنى عليه غيره والمراد بها ههنا الادلة والشرع ان كان بمعنى الشارع فاللام فيه
للعهد اي الادلة التي نصبها الشارع دليلا وان كان بمعنى المشروع فاللام فيه
للجنس اي ادلة الاحكام المشروعة والاولى ان يكون الشرع اسما للدين فلا يحتاج
الى التاويل وانما لم يقل اصول الفقه لان هذه الاصول كما انها اصول الفقه كذلك
هي اصول الكلام ايضا الكتاب والسنة واجماع الامة بدل من ثلثة او بيان له والمراد

قوله او بيان له اي عطف بيان له

من الكتاب بعض الكتاب وهو مقدار خمس مائة آية لانه اصل الشرع والباقي قصص ونحوها
وكذا المراد من السنة بعضها وهو مقدار ثلثة آلاف على ما قالوا والمراد باجماع الامة اجماع
امة محمد صلى الله عليه وسلم لشرافتها وكرامتها سواء كان اجماع اهل المدينة او اجماع
عترة الرسول او اجماع الصحابة او نحوهم والاصل الرابع القياس اي الاصل الرابع
بعد الثلثة للاحكام الشرعية هو القياس المستنبط من هذه الاصول الثلثة وكان
ينبغي ان يقيده بهذا القيد كما قيده فخر الاسلام وغيره ليخرج القياس الشرعي والعقلي
ولكنه اكتفى بالشهرة فنظير القياس المستنبط من الكتاب قياس حرمة اللواطة على
حرمة الوطي في حالة الحيض لعلة الاذى المستفادة من قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
ونظير القياس المستنبط من السنة قياس حرمة تفاضل الجص والنورة لعلة القدر والجنس
على حرمة الاشياء الستة المستفادة من قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد
والفضل ربوا ونظير القياس المستنبط من الاجماع قياس حرمة ام المزنية على حرمة ام
امته التي وطئها المستفادة من الاجماع لعلة الجزئية والبعضية وانما اورد بهذا النمط لان
اصول الشرع اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس ليكون تنبيها على ان الاصول
الاول قطعية والقياس ظني وهذا باعتبار الاغلب والاكثر والا فالعام المخصوص منه البعض وخبر الواحد
ظني والقياس بعلة منصوصة قطعي ولانه لما قال والاصل كان ردا على منكري القياس
قصدا وصريحا ولما قال الرابع كان دالا على ان مرتبته بعد الاصول الثلثة فما دام كان
الحكم موجودا في احد من الثلثة لم يحتج الى القياس ثم لا باس ان يكون هذه الاصول فروعا
لشيء آخر لانها كلها اصول بالنسبة الى الحكم فالكتاب والسنة فرع للتصديق بالله ورسوله

والاجماع فرع للداعي والقياس فرع للثلثة ووجه الحصر في هذه الاربع ان المستدل
لا يخلو اما ان يتمسك بالوحي اوغيره والوحي اما متلو وهو الكتاب وغيره وهو السنة
وغير الوحي ان كان قول الكل فالاجماع والا فالقياس ثم لما شرائع من قبلنا فملحقة
بالكتاب والسنة وتعامل الناس ملحق بالاجماع وقول الصحابي فيما يعقل ملحق بالقياس
وفيما لا يعقل ملحق بالسنة والاستحسان ونحوه ملحق بالقياس ثم فصل المصنف الاصول
الاربعة فقدم الكتاب وقال اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه السلام
وهذا تعريف لكل الكتاب واللام فيه للعهد والمعهود هو الكتاب السابق ذكره الذي
كان مضافا اليه للبعض والقرآن ان كان علما كما هو المشهور فهو تعريف لفظي وبعده
التعريف الحقيقي من قوله المنزل الى آخره وان كان بمعنى المقروّ او بمعنى المقرون
فهو جنس له وما بعده فصل بلا تكلف فالمنزل احتراز عن الكتب الغير السماوية
وقوله على الرسول احتراز عن باقي الكتب السماوية والمنزل يجوز ان يقرأ بالتخفيف
اي المنزل دفعة واحدة لان القرآن نزل دفعة واحدة من اللوح المحفوظ الى
السماء الدنيا اولا ثم نزل نجما نجما وآية آية بحسب المصالح والحوائج اليه عليه السلام
او لانه كان ينزل عليه عليه السلام دفعة واحدة في كل شهر رمضان جملة ويجوز ان
يقرأ بالتشديد لان نزوله في الواقع كان بدفعات مختلفة في مدة النبوة
المكتوب في المصاحف صفة ثانية للقرآن ومعنى المكتوب

المثبت لان المكتوب فی الحقیقة هو النقوش دون اللفظ والمعنی مع انهما
مثبتان فی المصاحف فاللفظ مثبت حقیقة والمعنی مثبت تقدیرا
واللام فی المصاحف للجنس ولا یضر تعمیمه لغیر القرآن لان القید الاخیر یخرجه
او للعهد والمعهود هو مصاحف القراء السبعة وهو متعارف بین الناس لا یحتاج الی ان
یعرف فیقال هو ما کتب فیه القرآن حتی یلزم الدور ویحترز بهذا القید عما نسخت تلاوته
دون حکمه کقوله تعالی الشیخ والشیخة اذا زنیا فارجموهما نکالا من الله والله عزیز حکیم
وعن قراءة ابی ونحوه مما لم یکتب فی المصاحف السبعة المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة
صفة ثالثة للقرآن ای المنقول عن الرسول علیه السلام نقلا متواترا متوالیا
بلا شبهة فی نقله ویحترز بقوله متواترا عما نقل بطریق الاحاد کقراءة ابی
فی قضاء رمضان فعدة من ایام اخر متتابعات وعما نقل بطریق الشهرة کقراءة
ابن مسعود فی حد السرقة فاقطعوا ایمانهما وفی کفارة الیمین فصیام ثلثة ایام متتابعات
وقوله بلا شبهة تاکید علی مذهب الجمهور لان کل ما یکون متواترا یکون بلا شبهة
وعند الجصاص هو احتراز عن المشهور لان المشهور عنده قسم من المتواتر لکن مع شبهة وهذا
کله علی تقدیر ان یکون اللام فی المصاحف للجنس واما اذا کان للعهد فیخرج القراءة
الغیر المتواترة کلها بقوله فی المصاحف ویکون قوله المنقول عنه الی آخره بیانا للواقع
وقیل قوله بلا شبهة احتراز عن التسمیة لان فیها شبهة ولذا لم یکفر جاحدها ولم
یجز الاکتفاء بها فی الصلوة ولم تحرم تلاوتها للجنب والحائض والنفساء والاصح انها
من القرآن وانما لم یکفر جاحدها لوجود الشبهة وانما لم یجز الاکتفاء بها فی الصلوة لعدم
کونها آیة تامة عند البعض وانما یجوز التلاوة للجنب ونحوه بقصد التبرک لا بقصد التلاوة

وهو اسم للنظم والمعنى جميعاً تمهيد لتقسيمه بعد بيان تعريفه يعني ان القرآن اسم
للنظم والمعنى جميعاً لا انه اسم للنظم فقط كما ينبئ عنه تعريفه بالانزال والكتابة والنقل
ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز ابي حنيفة رح للقراءة الفارسية في الصلوة
مع القدرة على النظم العربي وذلك لان الاوصاف المذكورة جارية في المعنى
تقديراً وجواز الصلوة بالفارسية انما هو لعذر حكمي وهو ان حالة الصلوة حالة
المناجاة مع الله تعالى والنظم العربي معجز بليغ فلعله لا يقدر عليه او لانه ان
اشتغل بالعربي ينتقل الذهن منه الى حسن البلاغة والبراعة ويلتذ بالاسجاع
والفواصل فلم يخلص الحضور مع الله تعالى بل يكون هذا النظم حجاباً بينه
وبين الله تعالى وكان ابو حنيفة رح مستغرقاً في بحر التوحيد والمشاهدة لا يلتفت
الا الى الذات فلا طعن عليه في انه كيف يجوز القراءة بالفارسي مع القدرة على
العربي المنزل واما في ما سوى الصلوة فهو يراعي جانبهما جميعاً وانما اطلق النظم
مكان اللفظ رعاية للادب لان النظم في اللغة جمع اللؤلؤ في السلك واللفظ
هو الرمي وان كان النظم يطلق في العرف على الشعر ايضاً وينبغي ان يعلم ان النظم
اشارة الى الكلام اللفظي والمعنى الى الكلام النفسي ولكن المعنى الذي هو ترجمة
النظم حادث كالنظم لانه عبارة عن قصة يوسف واخوته وعن فرعون وغرقه
مثلا وكل ذلك حادث ثم هو دال على امر الله تعالى ونهيه وحكمه وخبره وهو قديم
بلا ريب عندنا فتنبه له وانما تعرف احكام الشرع بمعرفة اقسامها شروع في
تقسيماته اي انما تعرف احكام الشرع من الحلال والحرام بمعرفة تقسيمات النظم
والمعنى فالاقسام بمعنى التقسيمات لان ههنا التقسيمات متعددة وتحت كل تقسيم اقسام

لان الكل اقسام متباينة بنفسها بل تجتمع اقسام تقسيم مع اقسام تقسيم آخر وانما قال اقسامها ولم يقل اقسامه تنبيهاً على ان منشأ التقسيم هو النظم والمعنى جميعاً فبعضهم على ان التقسيمات الثلثة الاول للنظم والرابع للمعنى وبعضهم على ان الدلالة والاقتضاء للمعنى والبواقي للنظم والاصح انه في كل قسم يراعى النظم مع دلالته على المعنى وذلك اربعة اى المذكور فيما قبل وهو التقسيمات اربعة تقسيمات وتحت كل تقسيم منها اقسام عديدة كما سياتي ووجه ذلك لان البحث فيه اما ان يكون عن المعنى وهو التقسيم الرابع او عن اللفظ فاما بحسب استعماله وهو التقسيم الثالث او بحسب دلالته فان اعتبر فيها الظهور والخفاء فهو الثاني والا فهو الاول الاول في وجوه النظم صيغة ولغة يعني ان التقسيم الاول في طرق النظم من حيث الصيغة واللغة والطرق هي الانواع والاصناف والصيغة هي الهيأة واللغة وان كان يشمل المادة والهيأة كليهما لكن اريد بها ههنا المادة للمقابلة فهما من حيث المجموع كناية عن الوضع فكانه قال الاول في انواع النظم من حيث الوضع اى من حيث انه وضع لمعنى واحد او اكثر مع قطع النظر عن استعماله وظهوره وانما قدم الصيغة على اللغة لان للعموم والخصوص زيادة تعلق بالصيغة في الاغلب وهي اربعة الخاص والعام والمشترك والماؤل لان اللفظ اما ان يدل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد عن الافراد فهو الخاص او ان يدل مع الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فاما ان ترجح احد معانيه بالتاويل فهو الماؤل والا فهو المشترك فالماؤل في الحقيقة انما هو من اقسام المشترك الذي دل صيغة ولغة وانما كان مفعول فعل التاويل الذي من شان المجتهد والثاني

في وجوه البيان بذلك النظم اي التقسيم الثاني في طرق ظهور المعنى وخفائه بذلك النظم المذكور في التقسيم الاول من الخاص والعام اي كيف يظهر المعنى من النظم مسوقا او غير مسوق محتملا للتاويل اولا وكيف يخفى المعنى من اللفظ خفاء سهلا او كاملا وهي اربعة ايضا الظاهر والنص والمفسر والمحكم لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل اولا فان احتمله فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمله فان يحتمل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم فهذه الاقسام كلها بعضها اولى من بعض فيوجد الادنى في الاعلى ولا تباين بينها وانما التباين بحسب الاعتبار بخلاف الخاص مع العام والمشترك فانها متقابلة بنفسها فلهذا لم يذكر المقابل في التقسيم الاول وذكر في الثاني فقط فقال ولهذه الاربعة اربعة تقابلها اي لهذه الاقسام الاربعة للظهور اقسام اربعة اخر تقابلها في الخفاء فكما ان في الاول بعضها اولى من بعض في الظهور كذلك في المقابل بعضها اولى من بعض في الخفاء فيوجد الادنى في الاعلى وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لانه ان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لعارض غير الصيغة فهو الخفي او لنفس الصيغة فان امكن ادراكه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن فان كان البيان مرجوا من جانب المتكلم فهو المجمل والا فهو المتشابه وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلق بالكلام كما ان التقسيم الاول والثالث يتعلق بالكلمة كما هو الظاهر والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم اي التقسيم الثالث في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا من انه استعمل في معناه الموضوع له او غيره او استعمل مع انكشاف معناه او استتاره وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في معناه الموضوع له فهو حقيقة او في غير الموضوع له فمجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو صريح والا فهو الكناية فالصريح والكناية يجتمعان مع الحقيقة والمجاز ولذا قال فخر الاسلام والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان

فجعل الحقيقة والمجاز راجعا الى الاستعمال الصريح والكناية راجعا الى الجريان ثم جعل صاحب التوضيح كلا من الصريح والكناية قسما من الحقيقة والمجاز والرابع فى معرفة وجوه الوقوف على المراد اى التقسيم الرابع فى معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم وهو وان كان فى الظاهر من صفات المجتهد لكنه يؤل الى حال المعنى وبواسطته الى اللفظ ولذا قيل ان هذا التقسيم للمعنى دون اللفظ وهى اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه لان المستدل ان استدل بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص والا فاشارة النص وان لم يستدل بالنظم بل بالمعنى فان كان مفهوما منه بحسب اللغة فهو دلالة النص والا فان توقف عليه صحة النظم شرعا او عقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلالات الفاسدة على ما يجئ ان شاء الله تعالى وبعد معرفة هذه الاقسام قسم خامس يشمل الكل اى بعد معرفة هذه الاقسام العشرين الحاصلة من التقسيمات الاربعة تقسيم خامس يشمل كلا من العشرين وهو اربعة ايضا معرفة مواضعها ومعانيها وترتيبها واحكامها اى هذا التقسيم اربعة اقسام معرفة مواضعها اى مأخذ اشتقاق هذه الاقسام وهو ان لفظ الخاص مشتق من الخصوص وهو الانفراد وان العام مشتق من العموم وهو الشمول وقس عليه ومعانيها اى المفهومات الاصطلاحية وهى ان الخاص فى الاصطلاح لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد والعام هو ما انتظم جمعا من المسميات وترتيبها اى معرفة ان ايها يقدم عند التعارض مثلا اذا تعارض النص والظاهر يقدم النص على الظاهر واحكامها اى ان ايها قطعى وايها ظنى وايها اوجب التوقف فالخاص قطعى والعام المخصوص ظنى والمتشابه اوجب التوقف فاذا ضربت هذه الاقسام فى العشرين تصير الاقسام ثمانين والتقسيمات خمسة وهذا التقسيم الخامس ليس فى الواقع تقسيما للقرآن بل تقسيم لاسامى اقسام القرآن وموقوف عليه لتحقيقها ولهذا لم يذكره الجمهور

وانما هو اختراع فخر الاسلام وتبعه المصـ رح ولكن فخر الاسلام لما ذكر هذا التقسيم في اول الكتاب
سلك في آخره على سنته فذكر كلا من المواضع والمعاني والترتيب والاحكام في كل من الاقسام
والمصـ رح انما ذكر المعاني والاحكام فقط ولم يذكر المواضع اصلا وذكر الترتيب في بعض الاقسام
فقط ثم لما فرغ المصـ رح عن بيان اجمال التقسيم شرع في بيان تفاصيل الاقسام فقال اما

الخاص فكل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد فقوله كل لفظ بمنزلة الجنس لكل الالفاظ والباقي
كالفصل فقوله وضع لمعنى يخرج المهمل وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد يخرج منه
المشترك لانه غير معلوم المراد وان كان معناه معلوم البيان لم يخرج المشترك منه ويخرج من
قوله على الانفراد لان معناه ان يكون المعنى منفردا عن الافراد وعن معنى آخر فيخرج عنه المشترك
والعام جميعا وانما ذكر اللفظ ههنا دون النظم جريا على الاصل ولان الظاهر ان هذه الاقسام
ليست مختصة بالكتاب بل تجري في جميع كلمات العرب وانما ذكر النظم في التقسيمات
رعاية للادب لان النظم في الاصل جمع اللؤلؤ في السلك بخلاف اللفظ فانه في
اللغة الرمي وانما ذكر كلمة كل فانه وان كان مستنكرا في التعريفات في اصطلاح المنطق ولكن
القصد ههنا لبيان الاطراد والضبط وهو انما يحصل بلفظ كل وهو اما ان يكون خصوص

الجنس او خصوص النوع او خصوص العين تقسيم للخاص بعد بيان تعريفه اي الخصوص الذي
يفهم في ضمن الخاص اما ان يكون خصوص الجنس بان يكون جنسه خاصا بحسب المعنى
وان لم يكن ما صدق عليه متعددا او خصوص النوع على هذه الوتيرة او خصوص العين اي التشخص
المعين وهذا اخص الخاص والجنس عندهم عبارة عن كلي مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض
دون الحقائق كما ذهب اليه المنطقيون والنوع عندهم كلي مقول على كثيرين متفقين
بالاغراض دون الحقائق كما هو راي المنطقيين فهم انما يبحثون عن الاغراض دون الحقائق

فرب نوع عند المنطقيين جنس عند الفقهاء كما يظهر من الامثلة التي ذكرها بقوله كانسان ورجل وزيد فالانسان نظير خاص الجنس فانه مقول على كثيرين مختلفين بالاغراض فان تحته رجلا وامرأة فالغرض من خلقة الرجل كونه نبيا واماما وشاهدا في الحدود والقصاص ومقيما للجمعة والاعياد ونحوه والغرض من المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك والرجل نظير خاص النوع فانه مقول على كثيرين متفقين بالاغراض فان افراد الرجال كلهم سواء في الغرض وزيد نظير خاص العين فانه شخص معين لا يحتمل الشركة الا بتعدد الاوضاع ولما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص وتقسيمه شرع في بيان حكمه فقال وحكمه ان يتناول المخصوص قطعا اي اثره المترتب عليه ان يتناول المخصوص الذي هو مدلوله قطعا بحيث يقطع احتمال الغير فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص لا يحتمل غيره احتمالا ناشئا عن دليل وعالم ايضا خاص لم يحتمل غيره وكذلك كل واحد من الكلمتين يتناول مدلوله قطعا فيثبت من مجموع الكلام قطعية الحكم بالعالم على زيد بهذه الواسطة ولا يحتمل البيان لكونه بينا هذا حكم آخر متفرع للحكم الاول وكانهما متحدان ولكن الاول لبيان المذهب والثاني لنفي قول الخصم ولتمهيد التفريعات الآتية اي لا يحتمل الخاص بيان التفسير لكونه بينا بنفسه فهو مقابل للمجمل حيث يحتاج الى بيان المجمل وتفسيره واما بيان التقرير والتغيير فيحتمله الخاص لانه لا ينافي القطعية فان بيان التقرير يزيل الاحتمال الناشئ بلا دليل فيكون محكما كما يقال جاءني زيد زيد وبيان التغيير يحتمله كل كلام قطعيا كان او ظنيا كما يقال انت طالق ان دخلت الدار وهكذا بيان التبديل يحتمله الخاص ايضا فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض شروع في تفريعات مختلف فيها بيننا وبين الشافعي رح على ما ذكر من حكم الخاص يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان لكونه بينا بنفسه لا يجوز الحاق تعديل الاركان وهو الطمانينة في الركوع والسجود والقومة بعد الركوع والجلسة بين السجدتين بامر الركوع والسجود

وهو قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما الحقه به ابو يوسف والشافعي رح وبيانه ان الشافعي
يقول تعديل الاركان في الركوع والسجود فرض بحديث اعرابي خفف في الصلوة فقال له عليه السلام
قم فصل فانك لم تصل هكذا قاله ثلثا ونحن نقول ان قوله تعالى واركعوا واسجدوا خاص وضع لمعنى
معلوم لان الركوع هو الانحناء عن القيام والسجود هو وضع الجبهة على الارض والخاص لا يحتمل البيان
حتى يقع ان الحديث يلحق بيانا للنص المطلق فلا يكون الا نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد فينبغي ان
تراعى منزلة كل من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب يكون فرضا لانه قطعي وما ثبت بالسنة

يكون واجبا لانه ظني ويبطل شرط الولاء والترتيب والتسمية والنية في آية الوضوء هذا تفريع ثان
عليه وعطف على قوله فلا يجوز يعني اذا كان الخاص لا يحتمل البيان فيبطل شرط الولاء كما شرطه مالك رح
وشرط الترتيب والنية كما شرطهما الشافعي رح وشرط التسمية كما شرطه اصحاب الظواهر في آية الوضوء
وهو قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية وبيان ذلك ان مالكا يقول ان الولاء فرض في الوضوء
وهو ان يغسل اعضاءه في الوضوء متتابعا متواليا بحيث لم يجف العضو الاول
واصحاب الظواهر يقولون ان التسمية فرض في الوضوء لقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم يسم والشافعي رح يقول
ان الترتيب والنية في الوضوء فرض لقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور في مواضعه

فيغسل وجهه ثم يديه الحديث ولقوله عم انما الاعمال بالنيات والوضوء عمل فلا يصح بدون النية
ونحن نقول ان الله تعالى امرنا في الوضوء بالغسل والمسح وهما خاصان وضعا لمعنى معلوم وهو الاسالة
والاصابة فاشتراط هذه الاشياء كما شرطها المخالفون لا يكون بيانا للخاص لكونه مبينا بنفسه فلا يكون
الا نسخا وهو لا يصح باخبار الآحاد غايته ان تعمل بكل واحد من الكتاب والسنة فما ثبت بالكتاب
يكون فرضا وما ثبت بالسنة ينبغي ان يكون واجبا كما في الصلوة لكن لا واجب في الوضوء
بالاجماع لان الواجب كالفرض في حق العمل وهو لا يليق الا بالعبادات المقصودة فنزلت
عن الوجوب الى السنية وقلنا بسنية هذه الاشياء في الوضوء والطهارة في آية الطواف
عطف على قوله الولاء وتفريع ثالث عليه اي اذا كان الخاص مبينا بنفسه لا يحتمل البيان
فبطل شرط الطهارة في آية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الشافعي رح
يقول ان طواف البيت لا يجوز بدون الطهارة لقوله عم الطواف بالبيت صلوة وقوله
عم الا لا يطوفن بالبيت محدث ولا عريان ونحن نقول ان الطواف لفظ خاص معناه
معلوم وهو الدوران حول الكعبة فاشتراط الطهارة فيه لا يكون بيانا له لكونه مبينا
بنفسه بل يكون نسخا وهو لا يجوز بخبر الواحد غايتها ان تكون واجبة ينقص بتركها الطواف
فيجبر بالدم في طواف الزيارة وبالصدقة في غيره واما زيادة كونه سبعة اشواط وابتداؤه
من الحجر الاسود فلعله ثبت بالخبر المشهور وهي جائز بالاتفاق والتاويل بالطهارة في آية [illegible]

عطف على قوله شرط الولاء وتفريع رابع عليه اي اذا كان الخاص بينا بنفسه لا يحتمل البيان فبطل

تاويل القرء بالاطهار في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وبيانه ان قوله تعالى

قروء مشترك بين معنى الطهر والحيض فاوله الشافعي رح بالاطهار لقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن على ان

اللام للوقت اي فطلقوهن لوقت عدتهن وهو الطهر لان الطلاق لم يشرع الا في الطهر بالاجماع

واوله ابو حنيفة رح بالحيض لان قوله تعالى ثلثة لانه خاص لا يحتمل الزيادة والنقصان فالطلاق لم

يشرع الا في الطهر فاذا طلقها في الطهر وكانت العدة ايضا هي الطهر فلا يخلو اما ان يحتسب ذلك

الطهر من العدة او لا فان احتسب منها كما هو مذهب الشافعي رح يكون ثلثة قروء مع بعض من الثالث

لان بعضا منه قد مضى وان لم يحتسب منها ويؤخذ ثلث اخر سوى هذا القرء يكون ثلثا

وبعضا وعلى كل تقدير يبطل موجب الخاص الذي هو ثلثة واما اذا كانت العدة هي الحيض

والطلاق في الطهر لم يلزم شيء من المحذورين بل تعد ثلث حيض بعد مضي الطهر الذي وقع فيه

الطلاق وقد قيل ان هذا الالزام على الشافعي رح يمكن ان يستنبط من لفظ قروء بدون ملاحظة

قوله ثلث لانه جمع واقله ثلث وهذا فاسد لان الجمع يجوز ان يذكر ويراد به دون الثلث

كما في قوله تعالى الحج اشهر معلومات بخلاف اسماء العدد فانها نص في مدلولها واما قوله تعالى

فطلقوهن لعدتهن فمعناه لاجل عدتهن اي طلقوهن بحيث يمكن احصاء عدتهن وذلك بان

يكون في طهر لا وطي فيه لانه يعلم ح انها غير حامل فتعتد بثلث حيض بلا شبهة ولا تطلقوا في

طهر وطي فيه لانه لم يعلم ح انها حامل تعتد بوضع الحمل او غير حامل تعتد بالحيض وكذا لا تطلقوا في

الحيض لان هذا الحيض لم يعتبر عندنا والطهر الذي يليه فينبغي ان يحتسب فيه ثلث حيض اخر فتطول

العدة عليها بلا تقريب ثم لكل واحد منا ومن الشافعي رح في هذا المقام قرائن تستنبط من نفس الآية

بوجوه متعددة قد ذكرناها في التفسيرات الاحمدية بالبسط والتفصيل فطالعها ان شئت ثم ان المصنف رح

ذكر ههنا من تفريعات الخاص على مذهبه سبع تفريعات اربع منها ما تم الآن وثلث منها

ما يجيء واورد بين هذه الاربعة والثلثة باعتراض الشافعي رح علينا مع جوابها على سبيل

الجمل المعترضة فقال ومحللية الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح زوجا غيره وهو

جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال لا بد فيه من تمهيد مقدمة

وهي ان الزوج ان طلق امرأته ثلثا ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها الزوج

الاول يملك الزوج الاول مرة اخرى ثلث تطليقات مستقلة بالاتفاق وان طلق

امرأته ما دون الثلث من واحدة او اثنتين ونكحت زوجا آخر ثم طلقها الزوج الثاني ونكحها

الزوج الاول فعند محمد رح والشافعي رح يملك الزوج الاول ح ما بقي من الاثنتين او واحدة يعني

ان طلقها سابقا واحدة فيملك الآن ان يطلقها اثنتين حتى تصير مغلظة وان طلقها سابقا اثنتين

يملك الآن ان يطلقها واحدة الاخيرة وعند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله يملك الزوج الاول

ان يطلقها ثلثا ويكون ح مضى من الطلقة والطلقتين لان الزوج الثاني يكون محللا اياها

للزوج الاول بحل جديد ويهدم ما مضى من الطلقة والطلقتين من الطلقات فاعترض عليه

الشافعي رح بان المتمسك في هذا الباب هو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح

زوجا غيره وكلمة حتى لفظ خاص وضع لمعنى الغاية والنهاية فيفهم ان نكاح الزوج الثاني غاية

للحرمة الغليظة الثابتة بالطلقات الثلث ولا تاثير للغاية فيما بعدها فلم يفهم ان بعد النكاح

يحدث حل جديد للزوج الاول ففي هذا ابطال موجب الخاص الذي هو حتى فلما لم يكن الزوج الثاني

محللا فيما وجد فيه المغيا وهو الطلقات الثلث ففيما لم يوجد المغيا وهو ما دون الثلث اولى

ان لا يكون محللا فلا يكون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول بحل جديد فيقول المصنف رح

في جوابه من جانب ابي حنيفة رح ان كون الزوج الثاني محللا اياها للزوج الاول انما ثبت بحديث العسيلة

لا تجبه حتى تنكح ... روى ان امرأة رفاعة جاءت الى الرسول عليه السلام فقالت ان رفاعة طلقني فنكحت عبد الرحمن بن الزبير فما وجدته الا كهدبة ثوبي هذا يعني وجدته عنينا فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فقال لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق هو من عسيلتك فهذا الحديث مسوق لبيان انه يشترط وطي الزوج الثاني ايضا ولا يكفي مجرد النكاح كما يفهم من ظاهر الآية وهذا حديث مشهور قبله الشافعي رح ايضا لاجل اشتراط الوطي والزيادة بمثله على الكتاب جائز بالاتفاق وهذا الحديث كما انه يدل على اشتراط الوطي بعبارة النص فكذا يدل على محللية الزوج الثاني باشارة النص وذلك لانه عليه السلام قال لها اتريدين ان تعودي الى رفاعة ولم يقل اتريدين ان تنتهي حرمتك والعود هو الرجوع الى الحالة الاولى وفي الحالة الاولى كان الحل ثابتا لها فاذا عادت الحالة الاولى عاد الحل وتجدد باستقلاله فاذا ثبت بهذا النص الحل فيما عدم فيه الحل وهو الطلقات الثلث مطلقا ففيما كان الحل ناقصا وهو ما دون الثلث اولى ان يكون الزوج الثاني متمما للحل الناقص بالطريق الاكمل

ثم قال المصنف رح وبطلان العصمة عن المسروق بقوله جزاء لا بقوله فاقطعوا اه هذا بعض جواب سوال مقدر يرد علينا من جانب الشافعي رح وتقرير السوال ههنا ايضا لا بد فيه من تمهيد مقدمة وهي ان السارق اذا سرق شيئا من احد وقطع يده فيها فان كان المسروق موجودا في يد السارق يرد الى المالك بالاتفاق وان كان هالكا فعند الشافعي رح يجب الضمان سواء هلك بنفسه او استهلكه وعند ابي حنيفة رح لا يجب الضمان قط لا عند الاستهلاك في رواية وذلك لانه حين اراد السارق السرقة يبطل قبيل السرقة عصمة المال المسروق من حق المالك حتى يصير في حقه من جملة ما لا يتقوم وتتحول عصمته الى الله تعالى وهو مستغن عن ضمان المال وانما يجب الرد اذا كان موجودا لانه لم يبطل ملكه وان زالت عصمته فلو عاد يا

قلنا بوجوب المال ورعاية المعنى قلنا بعدم ضمانه واعترض عليه الشافعي رح بان المنصوص
في هذا الباب هو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا والقطع لفظ خاص
وضع لمعنى معلوم وهو الابانة عن الرسغ ولا دلالة له على تحول العصمة عن المالك الى الله تعالى
فالقول ببطلان العصمة زيادة على خاص الكتاب فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح
بان بطلان العصمة عن المال المسروق وانتقالها من المالك الى الله تعالى انما ثبت بقوله تعالى
جزاء بما كسبا لا بقوله فاقطعوا وذلك لان الجزاء اذا وقع مطلقا في معرض العقوبات يراد به
ما يجب حقا لله تعالى وانما يكون حقا لله تعالى اذا وقعت الجناية في عصمته وحفظه واذا كان
كذلك فقد شرع جزاؤه جزاء كاملا وهو القطع ولا يحتاج الى ضمان المال غاية انه اذا كان
المال موجودا في يده يرد اليه لاجل الصورة ولان شرع جزاء يجيء بمعنى كفى فيدل على ان القطع
هو كاف لهذه الجناية ولا يحتاج الى جزاء آخر حتى يجب الضمان هذا انبذ مما ذكره في
التفسير الاحمدي وكفاك هذا ثم ذكر المصنف رح بعد هذا البيان التفريعات الثلثة الباقية
على الحكم فقال وكذلك صح ايقاع الطلاق بعد الخلع اي ولاجل ان مدلول الخاص قطعي
واجب الاتباع صح عندنا ايقاع الطلاق على المرأة بعد خلعها خلافا للشافعي رح
وبيانه ان الشافعي رح يقول ان الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده وليس بطلاق فلا
يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح ايقاع الطلاق الآخر بعده عملا بقوله تعالى فان
طلقها فلا تحل له من بعد وذلك لان الله تعالى قال اولا الطلاق مرتان فامساك بمعروف
او تسريح باحسان اي الطلاق الرجعي اثنان او الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق
دون الجمع فبعد ذلك يجب على الزوج اما امساك بمعروف اي مراجعة بحسن المعاشرة
او تسريح باحسان اي تخليتها على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال فان خفتم

ان لا یقیما حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ ای فان ظننتم یا ایہا الحکام ان لا یقیما ای الزوجان حدود اللہ بحسن المعاشرۃ والمروۃ فلا جناح علیہما فیما افتدت المرأۃ بہ خلاصتہا من الزوج وطلقہا الزوج فعلم ان فعل المرأۃ فی الخلع ہو الافتداء وفعل الزوج ہو ما کان مذکورا سابقا یعنی الطلاق لا الفسخ لان الفسخ یقوم بالطرفین لا بالزوج وحدہ ثم قال فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ ای فان طلق الزوج المرأۃ ثالثا فلا تحل المرأۃ للزوج من بعد الثالث حتی تنکح زوجا غیرہ ویطأہا فطلقہا فالشافعی رح یقول انہ متصل بقولہ الطلاق مرتان حتی تکون ہذہ الطلقۃ ثالثۃ وذکر الخلع فیما بینہما جملۃ معترضۃ لانہ فسخ لا یصح الطلاق بعدہ ونحن نقول ان الفاء خاص وضع لمعنی مخصوص وہو التعقیب وقد عقب ہذا الطلاق بالافتداء فینبغی ان یقع بعد الخلع وہو نص طلاق ثمانیۃ انہ یلزم ان تکون الطلقات اربعۃ اثنتان فی قولہ تعالی الطلاق مرتان والثالثۃ الخلع والرابعۃ ہی ہذہ ونحن نقول لا باس فان الخلع لیس طلاقا مستقلا علی حدۃ بل مندرج فی الطلقتین فکأنہ قیل الطلاق مرتان سواء کانتا رجعیتین ثم یجب امساک بمعروف او تسریح باحسان او کانتا فی ضمن الخلع ثم تکون بائنۃ فان طلقہا بعد المرتین المذکورتین فیما قبل فلا تحل لہ حتی تنکح زوجا غیرہ الآیۃ وعلی ہذا التقریر اندفع ما قیل انہ یلزم ان یکون الطلاق الذی بعد الخلع فقط حکمہ عدم الحل الا الذی لیس کذلک ہ وانہ یلزم ان لا یکون الخلع الا بعد المرتین عملا بقولہ تعالی فان خفتم ولکن یرد ان ہذا کلہ انما یصح اذا کان التسریح بالاحسان اشارۃ الی ترک المراجعۃ کما جرت واما اذا کان اشارۃ الی الطلقۃ الثالثۃ علی ما روی عن النبی علیہ السلام انہ قال ہو الطلاق الثالث ثم یکون قولہ تعالی فان طلقہا بیانا لذلک ولا تعلق لہ بمسألۃ الخلع اصلا فیکون المعنی ان بعد المرتین اما امساک بمعروف بالمراجعۃ او تسریح باحسان بالطلقۃ الثالثۃ فان آثر التسریح بالاحسان فطلقہا ثالثا فلا تحل لہ من بعد الآیۃ ہذا خلاصۃ ما قالوا

والبسط فی التفسیر الاحمدی ووجب مهر المثل بنفس العقد فی المفوضة عطف علی قوله صح الفتح

الطلاق وتفریع علی حکم الخاص ای ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا یحتمل البیان وجب مهر المثل

بنفس العقد من غیر تاخیر الی الوطی فی المفوضة وهو ان کان بکسر الواو فالمعنی التی فوضت نفسها

بلا مهر وان کان بفتح الواو فالمعنی التی فوضها ولیها بلا مهر وهو الاصح لان الاولی لا تصلح محلا

للخلاف اذ لا یصح نکاحها عند الشافعی رح وتحقیقه ان المرأة التی فوضها ولیها بلا مهر او

علی ان لا مهر لها لا یجب المهر لها عند الشافعی رح الا بالوطی فلو مات احدهما قبل الوطی لا یجب

المهر لها عند الشافعی وعندنا یجب کمال مهر المثل عند العقد فی الذمة ویجب اداؤه عند الوطی

والموت عملا بقوله تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم فقوله ان تبتغوا بدل من وراء

ذلکم او مفعول له بتقدیر اللام ای احل لکم ما وراء المحرمات لان تبتغوا باموالکم فالباء لفظ

خاص وضع لمعنی معلوم وهو الالصاق وقیل الابتغاء لفظ خاص وضع لمعنی معلوم وهو الطلب

وعلی کل تقدیر یوجب ان یکون ابتغاء البضع ملصقا بالمهر ذکرا فان لم یذکر فی اللفظ

فلا اقل من ان یکون ملصقا فی الوجوب علی الذمة ولکن بشرط ان یکون الابتغاء صحیحا

حتی لو کان بالنکاح الفاسد یجب التراخی الی الوطی بالاجماع وکذا لو کان هذا الابتغاء

لا بطریق النکاح بل بطریق الاجارة او المتعة او بطریق الزنا لا یحل فرجک الفعل ولا یجب المال

اصلا والیه یشیر قوله تعالی محصنین غیر مسافحین وفی هذا المقام اعتراضات دقیقة بینتها

فی حاشیة التفسیر الاحمدی وکان المهر مقدرا شرعا غیر مضاف الی العبد عطف علی ما سبق

وتفریع علی حکم الخاص ای ولاجل ان العمل بالخاص واجب ولا یحتمل البیان کان المهر مقدرا

من جانب الشارع غیر مضاف تقدیره الی العباد وبیانه ان تقدیر المهر عند الشافعی رح

مفوض الی رای العباد واختیارهم فکل ما یصلح ثمنا یصلح مهرا عنده وعندنا کان لا یقدر

في جانب الاكثر لكن يقدر من جانب الاقل وهو ان لا يكون اقل من عشرة دراهم عملا بقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم وما ملكت ايمانهم اي قد علمنا ما قدرنا عليهم في حق
ازواجهم وهو المهر فالفرض لفظ خاص وضع لمعنى التقدير وكذلك ضمير المتكلم خاص على ما قالوا
وكذا الاسناد خاص عند صاحب التوضيح فعلم ان المهر مقدر في علم الله تعالى وقد بينه النبي
عليه السلام بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم وكذا التقييس على قطع اليد لانه ايضا عوض عشرة
دراهم فالتقدير خاص وان كان المقدر مجملا محتاجا الى البيان هذا في اصطلاح الفقهاء واما
في اللغة فهو حقيقة في الايجاب والقطع ولهذا قال الشافعي رح ان الفرض ههنا بمعنى الايجاب
بقرينة تعديته بعلى وعطف ما ملكت ايمانهم على ازواجهم لان المهر لا يقدر في حق ما ملكت
ايمانهم فيكون المراد النفقة والكسوة وهو واجب في حق الازواج وما ملكت ايمانهم جميعا قلنا
تعديته بعلى انما هو لتضمين معنى الايجاب وعطف ما ملكت ايمانهم بتقدير فرضنا ثانيا وما فرضنا
عليهم فيما ملكت ايمانهم على ان يكون هذا بمعنى وجبنا والاول بمعنى قدرنا هكذا قالوا ثم
ذكر المصنف رح دلائل كل من المسائل الثلث فقال عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له وان
تبتغوا باموالكم وقد علمنا ما فرضنا عليهم فقوله عملا تعليل لقوله صح اه على طريق اللف والنشر
المرتب فقوله فان طلقها فلا تحل له ناظر الى المسألة الاولى وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم
ناظر الى المسألة الثانية وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم ناظر الى المسألة الثالثة وقد بينت
كل ذلك بالتفصيل تحت كل مسألة فتامل ثم لما فرغ المصنف رح عن تعريف الخاص وحكمه
وتفريعاته اراد ان يبين بعض انواعه المستعملة في الشريعة كثيرا وهو الامر والنهي فقال

ومنه الامر وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل اي من الخاص الامر يعني
مسمى الامر لا لفظه لانه يصدق عليه انه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو الطلب على الوجوب

اي غيره اي بصيغة يراد به القول لان الامر اسم الالفاظ وهو يشمل كل لفظ وقوله على سبيل الاستعلاء

يخرج به الالتماس والدعاء ويبقى فيه النهي داخلا فخرج بقوله افعل والمراد بقوله افعل كل ما كان مشتقا من

المضارع على هذه الطريقة سواء كان حاضرا او غائبا او متكلما معروفا او مجهولا ولكن يشترط ان

يكون المقصود منه ايجاب الفعل ويعد القائل نفسه عاليا سواء كان عاليا في الواقع او لا ولهذا نسب

الى سوء الادب ان لم يكن عاليا وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان اريد به اصطلاح العربية فلا حاجة الى قوله

على سبيل الاستعلاء لان الالتماس والدعاء ايضا امر عندهم وان اريد به اصطلاح الاصول فيصدق على ما

اريد به التهديد والتعجيز لانه ايضا على سبيل الاستعلاء وذلك لانا نتكلم على اصطلاح الاصول وليس المقصود

مجرد الاستعلاء بل الزام الفعل وهذا لا يصدق الا على الوجوب بخلاف التهديد والتعجيز ونحوهما

ويختص مراده بصيغة لازمة بيان لكون الامر خاصا يعني يختص مراد الامر وهو الوجوب بصيغة

لازمة للمراد والغرض منه بيان الاختصاص من الجانبين اي لا يكون الامر الا للوجوب ولا يثبت الوجوب الا

من الامر دون الفعل فيكون نفيا للاشتراك والترادف جميعا وذلك بان يقال ان دخول الباء

ههنا على المختص على طريقة قولهم خصصت فلانا بالذكر فتكون الصيغة مختصة بالوجوب دون

الاباحة والندب وهذا نفي الاشتراك ويكون معنى قوله لازمة ان الصيغة لازمة للمراد لا تنفك

عنه ولا يكون المراد مفهوما من غير الصيغة وهو الفعل وهذا نفي الترادف او يقال ان الباء داخلة

على المقصور كما هو معتاد اي لا يفهم هذا المراد بغير الصيغة وهو الفعل فيكون هو نفيا للترادف

ثم قوله لازمة ان حمل على اللازم الاعم فيكون هو ايضا نفيا للترادف لان الملزوم لا يوجد

بدون اللازم فلا يفهم نفي الاشتراك قط فينبغي ان يحمل اللازم على اللازم المساوي اي لا يوجد

المراد بدون الصيغة ولا الصيغة بدون المراد فقد فهم نفي الترادف والاشتراك جميعا

كناية ثم صرح بعد ذلك بنفي الترادف قصدا فقال حتى لا يكون الفعل موجبا اي اذا كان المراد

مخصوصا بالصيغة لا يكون فعل النبي عليه السلام موجبا على الامة من غير مواظبته عليه السلام خلافا

لبعض اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون ان فعل النبي عليه السلام ايضا موجب اما لانه امر ذكر امر للوجوب

او اما لانه مشارك للامر القولي في حكم الوجوب وهذا الخلاف بيننا وبينهم في كل ما لم يكن سهوا منه

عليه السلام ولا طبعا له ولا مخصوصا به الا فعدم كونه موجبا بالاتفاق للمنع عن الوصال وخلع النعال

متعلق بقوله حتى لا يكون الفعل موجبا وتحقيقنا اي لمنعه عليه السلام اصحابه عن صوم الوصال

وخلع النعال روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم

فقال ايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني يعني انتم لا تستطيعون الصيام متوالية الليل والنهار ولي قوة

روحانية من عند الله تعالى اطعم عنده واسقى من شراب المحبة كما قال قائل شعر ذكر رب

للمشتاق خير شراب • وكل شراب دونه كسراب • ولهذا ترى الامة المجاهدين يفطرون

بشرب قطرة في اربعينات ليخرج عن حد الكراهة وهذا في صوم الفرض والنفل سواء وقد روي

انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على

القائكم نعالكم قالوا رأيناك القيت نعليك قال ان جبرئيل عليه السلام اخبرني ان فيهما

قذرا فاذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه ليصلي فيهما وهذه تمسكات

ابي حنيفة رح اما الشافعي رح فقال تارة على سبيل التنزل ان الفعل للوجوب كالامر لانه عليه السلام

شغل عن اربع صلوة يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل

متابعة افعاله لازمة للامة فاجاب عنه المصنف رح بقوله والوجوب استفيد بقوله عليه السلام

صلوا كما رأيتموني اصلي لا بالفعل اذ لو كان الفعل موجبا لاتبعوه بمجرد رؤية الفعل ولم يحتاجوا

الى هذا القول صلاة وقال تارة على سبيل الترقي ان الفعل قسم من الامر لان الامر نوعان قول

وفعل لانه اطلق الله تعالى لفظ الامر على الفعل في قوله وما امر فرعون برشيد اي فعله لا القول

لا يوصف بالرشيد وانما يوصف بالسديد فاجاب المصنف عنه بقوله وسمي الفعل به اي بالامر مجازا لانه سببه اي سمي الفعل بلفظ الامر
لان الامر سبب للفعل فيكون من باب المجاز وانما الكلام في الحقيقة ولما فرغ عن نفي الترادف قصدا شرع
في نفي الاشتراك قصدا فقال وموجبه الوجوب لا الندب والاباحة والتوقف يعني ان موجب الامر الوجوب
فقط عند العامة لا الندب كما ذهب اليه البعض ولا الاباحة كما ذهب اليه بعض ولا التوقف كما ذهب
اليه البعض حتى لا يلزم الاشتراك لفظا او معنى بين الثلثة او الاثنين كما ذهب اليه آخرون ولم يذكره المصنف لانه
يفهم مما ذكره التزاما فاهل الندب يقولون ان الامر للطلب فلا بد ان يكون جانب الفعل فيه راجحا على جانب الترك
وادناه الندب في هذا كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا واهل الاباحة يقولون ان معنى الطلب
ان يكون مأذونا فيه فلا يكون حراما وادناه هو الاباحة في هذا كقوله تعالى فاصطادوا واهل التوقف يقولون
ان الامر يستعمل لستة عشر معنى كالوجوب والاباحة والندب والتهديد والتعجيز والارشاد والتسخير وغير ذلك
فما لم تقم قرينة على احدها لم يتعين به فيجب التوقف حتى يتعين المراد وعندنا الوجوب حقيقة الامر
فيحمل عليه مطلقه ما لم تقم قرينة خلافه واذا قامت قرينة يحمل عليه على حسب المقام سواء كان
بعد الحظر او قبله متعلق بقوله وموجبه الوجوب ورد على من قال ان الامر بعد الحظر للاباحة وقبله
للوجوب على حسب ما يقتضيه العقل والعادة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا ونحن نقول ان
الوجوب بعد الحظر ايضا مستعمل في القرآن كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث
وجدتموهم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لم يفهم من الامر بل من قوله تعالى احل لكم
الطيبات ولان الامر بالاصطياد انما وقع منة ونفعا للعباد واذا كان فرضا فيكون
حرجا عليهم فينبغي ان يكون الامر عند الاطلاق للوجوب وانما يحمل على غيره بالقرائن والمجاز
ثم شرع في بيان دلائل الوجوب فقال لانتفاء الخيرة عن المأمور بالامر بالنص اي انما
قلنا ان موجبه الوجوب لانتفاء الاختيار عن المأمورين المكلفين بالامر بالنص وهو قوله تعالى

وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم الآن معناه
اذا حكم الله ورسوله بامر فلا يكون لمؤمن ولا مؤمنة ان يكون لهم الاختيار من امرهما اي ان شاؤا
قبلوا الامر وان شاؤا لم يقبلوا اجل يجب عليهم الاتيان بامرهما ولا يكون ذلك الا في الواجب
وقيل النص هو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك خطابا لابليس اللعين اي ما بقي لك الاختيار
بعد ان امرتك فلم تركت السجود وكذا استحقاق الوعيد لتاركه عطف على قوله انتفاء الخيرة اه
اي انما قلنا ان موجبه الوجوب لاستحقاق الوعيد لتارك الامر بالنص وهو قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم اي فليحذر الذين يخالفون عن
امر الرسول عليه السلام ويتركونه ان تصيبهم فتنة في الدنيا او عذاب اليم في الآخرة وهذا الوعيد
لا يكون الا بترك الواجب لكن يرد عليه انه موقوف على ان يكون هذا الامر ايضا للوجوب
وهو ممنوع وانه لم لا يجوز ان تكون المخالفة على وجه الانكار دون الترك والجواب ان سياق
الكلام دال على ان هذا الامر للوجوب بدون احتياج الى برهان ومصادرة على المطلوب
وان المخالفة في استعمالهم انما تطلق على ترك العمل به فتامل ودلالة الاجماع والمعقول
عطف على ما قبله وفي بعض النسخ وكذا دلالة الاجماع والمعقول يدل ان عليه فهو جملة مستقلة
معطوفة على مضمون سابقها وحاصله ان دلالة الاجماع تدل على ان الامر للوجوب لانهم
اجمعوا على ان كل من اراد ان يطلب فعلا من احد لا يطلب الا بلفظ الامر والكمال في الطلب
هو الوجوب والاصل نفي الاشتراك فتعين ان موجبه الوجوب وانما قال دلالة الاجماع لان
نفس الاجماع لم ينعقد على ان موجبه الوجوب لانه مختلف فيه بل انما الاجماع على شيء
يدل عليه وكذا الدليل المعقول دال على ان الامر للوجوب وهو ان تصاريف الافعال كلها
كالماضي والمستقبل والحال دال على معنى مخصوص فينبغي ان يكون الامر كذلك والا على معنى الوجوب

ولیس هذا لاثبات اللغة بالقياس بل لاثبات كون الاصل عدم الاشتراك وقيل المعقول هو ان السيد اذا امر عبده بفعل ولم يفعل استحق العقاب فلو لم يكن الامر للوجوب لما استحق ذلك وقد نقل في بيان النصوص والمعقول وجوه اخر تركتها للاطناب ثم شرع المصنف في بيان انه اذا لم يرد بالامر الوجوب فما ذا حكمه فقال واذا اريدت به الاباحة او الندب اي اذا اريدت بالامر الاباحة او الندب وعدل عن الوجوب فقد اختلف فيه فقيل انه حقيقة لانه بعضه اي ان الامر حقيقة في الاباحة والندب ايضا لان كل واحد منهما بعض الوجوب وبعض الشيء يكون حقيقة قاصرة لان الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة هي جواز الفعل والندب هو جواز الفعل مع رجحانه فيكون كل منهما مستعملا في بعض معنى الوجوب وهو معنى الحقيقة القاصرة التي اريدت بلفظ الحقيقة وهو مختار فخر الاسلام وقيل لا لانه جاز اصلا اي قيل انه ليس بحقيقة بل مجاز لانه قد جاز اصله وهو الوجوب لان الوجوب هو جواز الفعل مع حرمة الترك والاباحة جواز الفعل مع جواز الترك والندب هو رجحان الفعل مع جواز الترك فالحاصل ان من نظر الى الجنس الذي هو جواز الفعل فقط ظن انه مستعمل في بعض معناه فيكون حقيقة قاصرة ومن نظر الى الجنس والفصل جميعا ظن ان كلا منهما معان متباينة وانواع على حدة فلا يكون الا مجازا واما التحقيق ان هذا الاختلاف في لفظ الامر او في صيغ الامر فمذكور في التلويح بما لا مزيد عليه ثم لما فرغ المصنف عن بيان الموجب وحكمه اراد ان يبين انه هل يحتمل التكرار او لا فقال ولا يقتضي التكرار ولا يحتمله اي لا يقتضي الامر باعتبار الوجوب التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله كما ذهب اليه الشافعي رح يعني اذا قيل مثلا صلوا كان معناه افعلوا الصلوة مرة ولا يدل على التكرار عندنا اصلا وذهب قوم الى ان موجبه التكرار

لانه لما نزل الامر بالحج قال اقرع بن حابس ألعامنا هذا يا رسول الله ام للابد ففهم
التكرار مع انه كان من اهل اللسان ثم لما علم ان فيه حرجا عظيما اشكل عليه فسأل
وذهب الشافعي رح الى انه يحتمله التكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك ضربا وهو نكرة
والنكرة في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم فيحمل عليه بقرينة تقترن بها والفرق بين الموجب
والمحتمل ان الموجب يثبت بلا نية والمحتمل يثبت بالنية وذلك سيأتي سواء كان معلقا
بشرط او مخصوصا بوصف ولم يكن رد على بعض اصحاب الشافعي رح فانهم ذهبوا الى انه
اذا كان الامر معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يتكرر بتكرر الشرط والوصف فان الغسل يتكرر بتكرر
الجنابة والقطع يتكرر بتكرر السرقة وعندنا المعلق بالشرط وغيره وكذا المخصوص بالوصف
وغيره سواء في انه لا يدل على التكرار ولا يحتمله لكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله اكد
من قوله ولا يحتمله كان قائلا يقول لما لم يحتمل الامر التكرار عندكم فكيف يصح عندكم نية
الثلث في قوله طلقي نفسك فيقول ان الامر يقع على اقل جنسه وهو الفرد الحقيقي
ويحتمل كل الجنس وهو الفرد الحكمي اي الطلقات الثلث لا من حيث انه عدد بل من
حيث انه فرد ولا من حيث انه مدلوله بل من حيث انه منوي واليه اشار بقوله حتى اذا
قال لها طلقي نفسك يقع على الواحد الا ان ينوي الثلث لان الواحد فرد حقيقي
متيقن والثلث فرد حكمي محتمل ولا تعمل نية الثنتين الا ان تكون المرأة امة اي لا تصح نية
الثنتين في قوله طلقي نفسك لانه عدد محض ليس بفرد حقيقي ولا حكمي وليس مدلولا للفظ
ولا محتملا له الا اذا كانت تلك المرأة امة لان الثنتين في حقها كالثلثة في حق
الحرة فهو واحد حكمي كالثلث في حقها واما اذا قال طلقي نفسك ثنتين فحينئذ انما تقع ثنتان

لاجل انہ بیان تغییر لما قبلہ لابیان تفسیر لو ان طلقی لا یحتمل ثنتین حتی یکون بیانا لہ ثم اورد

المص رح دلیلا علی ما ہو المختار عندہ فقال لان صیغۃ الامر مختصرۃ من طلب الفعل بالمصدر الذی

ہو فرد ای انما لا یقتضی الامر التکرار لانہ مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقولک اضرب

مختصر من اطلب منک الضرب وقولہ صلوا مختصر من اطلب منکم الصلوۃ وقولہ

طلقی مختصر من افعلی فعل الطلاق والمصدر المختصر منہ فرد لا یحتمل العدد وکیف یحتملہ

ومعنی التوحد مرعی فی الفاظ الوحدان فالفعل المختصر منہ اولی ان لا یحتمل العدد

وبہذا القدر تم الدلیل علی الاصل الکلی ثم قولہ وذلک بالفردیۃ والجنسیۃ وا

بمعزل عنہا بیان للمثال المختص اعنی قولہ طلقی نفسک لان الطلاق ہو الذی

یتصف بالجنسیۃ والفرد الحکمی ومعزلیۃ المثنی واما ما سواہ فلا یعلم فیہ الفرد الحکمی

الا فی آخر العمر وما تکرر من العبادات فباسبابہا لا بالاوامر جواب سوال یرد علینا

وہو ان الامر اذا لم یقتض التکرار ولم یحتملہ فبای وجہ تکرر العبادات مثل الصلوۃ

والصیام وغیر ذلک فیقول ان ما تکرر من العبادات لیس بالاوامر بل بالاسباب

لان تکرار السبب یدل علی تکرار المسبب فکلما وجد الوقت وجب الصلوۃ ومتی یأتی

رمضان یجب الصیام ومہما قدر علی ملک المال وجبت الزکوۃ ولہذا لم یجب الحج

فی العمر الا مرۃ لان البیت واحد لا تکرار فیہ لا یقال ان الوقت سبب لنفس الوجوب والامر

انما ہو سبب لوجوب الاداء فکیف یکون السبب مغنیا عن الامر لانا نقول ان عند وجود

کل سبب یتکرر الامر تقدیرا من جانب اللہ تعالی فکان تکرر العبادات بتکرر الاوامر المتجددۃ

حکما وعند الشافعی رح لما احتمل التکرار تملک ان تطلق نفسہا ثنتین اذا نوی الزوج بیان

لخلاف الشافعی رح فی اصل کلی علی وجہ یتضمن الخلاف فی المسألۃ المذکورۃ یعنی ان عندہ

لما احتمل كل امر التكرار سواء كان من الشارع او غيره تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان
تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج ذلك وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق نفسها
واحدة ثم اورد ما هو بتقريب بيان الامر بان اسم الفاعل لاشتراكهما في عدم احتمال التكرار فقال
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لغة ولا يحتمل العدد فقوله يدل بيان لوجه التشبيه ولا يحتمل عطف
عليه وفي بعض النسخ لا يحتمل بدون الواو فيكون هو بيان وجه التشبيه وقوله يدل وقع حالا اي
كذا اسم الفاعل لا يحتمل العدد حال كونه يدل على المصدر لغة فهو احتراز عن اسم الفاعل الذي
يدل عليه اقتضاء مثل قوله انت طالق فانه خارج عما نحن فيه وسياتي بيانه حتى لا يراد بآية السرقة
الا سرقة واحدة وبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة تفريع على عدم احتمال اسم الفاعل التكرار
والزام على الشافعي رح فيما ذهب اليه بيانه ان الشافعي رح يقول ان السارق تقطع يده اليمنى
اولا ثم رجله اليسرى ثانيا ثم يده اليسرى ثالثا ثم رجله اليمنى رابعا لقوله عليه السلام من سرق
فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه وعندنا لا تقطع اليد
اليسرى في الثالثة بل يخلد في السجن حتى يتوب لان السارق اسم فاعل يدل على المصدر
لغة والمصدر لا يراد به الا الواحد او الكل وكل السرقات لا يعلم الا في آخر العمر فصار الواحد مرادا
بيقين فبالفعل الواحد لا تقطع الا يد واحدة والنص فاقطعوا دال على القطع وهو ايضا
لا يحتمل العدد فلا تثبت اليد اليسرى من الآية لا يقال فينبغي ان لا تقطع الرجل اليسرى في الكرة
الثانية ايضا لانا نقول ان الرجل غير متعرضة بها في الآية فلا باس ان يثبت بنص آخر
واليد لما كانت متعرضة بها في الآية وتعيين اليمنى مرادا منها لا يجوز ان تثبت اليسرى
بخبر الواحد الذي لا تجوز الزيادة به على الكتاب لانه لم يبق المحل المعين الذي تعين بالاجماع
بخلاف الجلد اذا تكرر في غير المحصن بجلد لان البدن صالح للجلد دائما ولما فرغ المصنف

عن بيان التكرار ولما شرع في تقسيم الوجوب فقال وحكم الامر نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب
بالامر يعني ما ثبت بالامر وهو الوجوب نوعان وجوب اداء ووجوب قضاء فالاداء هو تسليم عين
ما وجب بالامر يعني اخراجه من العدم الى الوجود في الوقت المعين له وهذا هو معنى التسليم في الافعال
الاعراض التي لا يتصور تسليمها وقد ذكر في اصول فخر الاسلام وغيره تسليم نفس الواجب بالامر فاعترض عليه
بان نفس الوجوب لا يكون بالامر بل بالوقت اجيب بان قوله بالامر متعلق بالتسليم لا بالواجب ولهذا ابدل
المصنف قوله نفس الواجب بقوله عين الواجب ليعلم ان نفس الواجب او عينه كناية عن اتيانه في الوقت
فلا حاجة الى زيادة قوله في وقته كما زاد البعض وكذا الى قوله الى مستحقه لان قوله بالامر يدل على
ان الامر هو المستحق وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به عطف على قوله اداء بمعنى وجوب قضاء وهو تسليم
مثل الواجب بالامر لا عينه اي تسليم ذلك الواجب الذي وجب اولا في غير ذلك الوقت وكان
ينبغي ان يقيده بقوله من عنده ليخرج اداء ظهر اليوم قضاء عن ظهر امسه لانه ليس من عنده بل كلاهما
لله تعالى والقضاء انما هو صرف النفل الذي كان من حقاله الى القضاء الذي كان عليه وانما لم يقيده
لشهرة امره وكونه مدلولا عليه بالالتزام واما النفل فانما يقضى اذا لزم بالشروع ثم لم يبق
نفلا بل صار واجبا ولكنه يؤدى مع انه ليس بواجب فينبغي ان يراد بقوله عين الواجب
الثابت ليعم النفل كذا قيل وفيه وجوه اخر ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس اي يستعمل كل من الاداء والقضاء مكان الآخر بطريق المجاز حتى
يجوز الاداء بنية القضاء بان يقول نويت ان اقضي ظهر اليوم ويجوز القضاء بنية الاداء
بان يقول نويت ان اؤدي ظهر الامس واستعمال القضاء في الاداء كثير كقوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض اي اذا اديت صلوة الجمعة لان الجمعة لا تقضى
ولذا ذهب فخر الاسلام الى ان القضاء عام يستعمل في الاداء والقضاء جميعا لانه عبارة عن

فرغ الذمة سهو تحصيل مثله كان في معنى الحقيقة بخلاف الاداء فانه مبني عن شدة الرعاية وتوفيه
الا في الاداء كما قال الشاعر الذيب وللغزال الكلية اي نحيله ونغلب عليه واما اذا صام شعبان
بظن انه من رمضان فلا يجوز لانه اداء قبل السبب فان صام شوال بظن انه من رمضان يجوز
لانه قضاء بنية الاداء بل لانه اداء بنية القضاء وانما الخطاء في ظنه وهو معفو ثم انهم اختلفوا
فيما بينهم ان سبب القضاء هو الذي كان سببا للاداء وهو الامر اوله سبب على حدة فبينه المص
بقوله والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين خلافا للبعض اي القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء عند المحققين من عامة الحنفية خلافا للعراقيين من مشايخنا وعامة
اصحاب الشافعي رح فانهم يقولون لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء والمراد بهذا السبب
النص الموجب للاداء لا السبب المعروف اعني الوقت فحاصل الخلاف يرجع الى ان عندنا النص
الموجب للاداء هو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام دال بعينه على وجوب القضاء لا حاجة الى
نص جديد يوجب القضاء وهو قوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر انما ورد للتنبيه على
ان الامر باق في ذمتكم بالنصين السابقين لم يسقط بالفوات لان بقاء الصلوة والصوم في نفسه للقدرة
على مثل من عنده وسقوط فضل الوقت الا الى ضمان لعجز عنه امر معقول في نفسه فعديناه الحكم الى القضاء
الى ما لم يرد فيه نص وهو المنذور من الصلوة والصيام والاعتكاف وعند الشافعي رح لا بد
للقضاء من نص جديد موجب له سوى نص الاداء فقضاء الصلوة والصوم عنده لا بد ان يكون
بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وقوله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وما لم يرد النص فيه انما يثبت القضاء بسبب التفويت
الذي يقوم مقام نص القضاء فلا تظهر ثمرة الخلاف بيننا وبينه الا في الفوات فعندنا يجب القضاء في الفوات

وعنده لا وقيل الفوات ايضا قائم مقام النص كالتفويت ولا تظهر ثمرة الخلاف الا في التخريج فعندنا يجب في الكل بالنص السابق وعنده يجب بالنص الجديد او بالفوات والتفويت وقضاء الحضر في السفر اربع ركعات وقضاء السفر في الحضر ركعتين وقضاء الجهر في النهار جهرا وقضاء السر في الليل سرا يؤيد ما ذكرنا وقضاء الصحيح صلوة المرض بعنوان الصحة وقضاء المريض صلوة الصحة بعنوان المرض يؤيد ما ذكره ثم ههنا سؤال مشهور لهم علينا وهو انه ان نذر احد ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لمرض منع من الاعتكاف لا يقضي اعتكافه في رمضان آخر بل يقضيه في ضمن صوم مقصود وهو صوم النفل ولو كان القضاء واجبا بالسبب الذي اوجب الاداء وهو قوله تعم وليوفوا نذورهم لوجب ان يصح القضاء في الرمضان الثاني كما صح الاداء في الرمضان الاول كما هو مذهب زفر رح او لسقط القضاء اصلا لعدم امكان الصوم الذي هو شرطه كما هو مذهب ابي يوسف رح فعلم ان سبب القضاء التفويت والتفويت مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل

وهو الصوم المقصود فاجاب المص رح عنه بقوله وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام

ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لعود شرطه الى الكمال لا لان القضاء وجب بسبب آخر يعني في صورة نذر ان يعتكف هذا الرمضان المعهود فصام ولم يعتكف لمانع مرض انما وجب القضاء بصوم مقصود وهو النفل لعود شرط الاعتكاف والى الكمال وهو صوم النفل لا لان القضاء وجب بسبب آخر كما زعمتم وتقريره ان الاعتكاف لا يصح الا بالصوم فاذا نذر بالاعتكاف فقد نذر بالصوم فكان ينبغي ان يجب الصوم المقصود ابتداء بمجرد نذر الاعتكاف ولكن شرف الرمضان الحاضر مانع منه لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فانتقلنا من الصوم الاصلي المقصود الى صوم رمضان لهذا الشرف العارض ولما فات شرف رمضان عاد الصوم الى كماله وهو الصوم المقصود الاصلي اعني صوم النفل فكانه صدر حكم من الله تعالى ان صوموا النفل

وعتكفوا فيه والحيوة الى الرمضان الثانى موهوم لانه وقت مديد يستوى فيه الحيوة والممات ثم
اذا لم يصم صوما مقصودا وجاء الرمضان الثانى لم ينتقل حكم الله تعالى الى هذا الرمضان الثانى اما
قال فصام ولم يعتكف لانه اذا لم يصم لمرض منع من الصوم فح لا يجوز الاعتكاف فى قضاء رمضان
البتة ثم شرع المص فى بيان تقسيم الاول والقضاء الى انواعهما فقال والاداء انواع كامل وقاصر وما هو
شبيه بالقضاء وفى هذا التقسيم مساحة لان الاقسام لا تقابل فيما بينها فينبغى ان يقول والاداء
انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء ونعنى بالاداء المحض ما لا يكون فيه
شبه بالقضاء بوجه من الوجوه لا من حيث تغير الوقت ولا من حيث التزامه ونعنى بالشبيه بالقضاء
ما فيه شبه به من حيث التزامه ونعنى بالكامل ما يؤدى على الوجه الذى شرع عليه وبالقاصر ما هو خلافه
كالصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فانه اداء على حسب ما شرع فان الصلوة ما شرعت الا بجماعة لان
جبرئيل عليه السلام علم الرسول عليه السلام بالجماعة فى يومين والصلوة منفردا مثال للاداء القاصر
فانه اداء على خلاف ما شرع عليه ولهذا يسقط وجوب الجهر فى الجهرية عن المنفرد وفعل اللاحق بعد فراغ
الامام حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة مثال للاداء الشبيه بالقضاء فان اللاحق هو الذى التزم
الاداء مع الامام من اول التحريمة ثم سبقه الحدث فتوضأ واتم بقية الصلوة بعد فراغ الامام فان
هذا الاتمام اداء من حيث بقاء الوقت وشبيه بالقضاء من حيث انه لم يؤد كما التزم ولما كان
معنى الاداء من حيث الاصل ومعنى القضاء من حيث التبع جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء وثمرة كونه اداء ظاهرة ولهذا لم يتعرض لها وثمرة كونه شبيها بالقضاء هى انه لا يتغير
فرضه بنية الاقامة بان كان هذا اللاحق مسافرا اقتدى بمسافر ثم احدث فذهب الى مصره
للتوضى او نوى الاقامة فى موضعها ثم جاء حتى فرغ الامام ولم يتكلم وشرع فى اتمام الصلوة فلا يتم
اربعا بل يصلى ركعتين كما اذا كان قضاء محضا لا يتغير فرضه بنية الاقامة فلهذا اذا كان لم يقتد به

بمسافر ان مقیم او لم یفرغ الامام بعد او تکلم ثم استانف او کان شغل ہذا فی المسبوق دون اللاحق یصیر فرضهم اربعا بنیة الاقامة ثم ان ہذه الاقسام الثلث کما تجری فی حقوق الله تعالی تجری فی حقوق العباد ایضا فقال منها رد عین المغصوب ای من انواع الاداء رد عین الشیء الذی غصبه علی الوصف الذی غصبه الی المالک بدون ان یکون المغصوب مشغولا بالجنایة او بالدین وبدون ان یکون ناقصا بنقصان حسی فهذا نظیر الاداء الکامل لانه اداء علی الوصف الذی غصبه من غیر فتور ومثله تسلیم عین المبیع الی المشتری وتسلیم بدل الصرف والمسلم فیه الیه علی الوصف الذی وقع علیه العقد ورده مشغولا بالجنایة نظیر للاداء القاصر ای رد الشیء المغصوب حال کونه مشغولا بالجنایة او بالدین بان غصب عبدا فارغا ثم لحقه الدین او الجنایة فی ید الغاصب ومثله تسلیم المبیع حال کونه مشغولا بالجنایة او بالدین او بالمرض فعلی ہذا کلما ان ہلک المغصوب المبیع فی ید المالک والمشتری بآفة سماویة برئت ذمة الغاصب البائع لکونه اداء ولو دفعه المالک الی ولی الجنایة او بیع فی الدین رجع المالک علی الغاصب بالقیمة والمشتری علی البائع بالثمن وامهار عبد غیره وتسلیمه بعد الشراء نظیر للاداء الشبیه بالقضاء ای امهر رجل عبد الغیر فی نکاح امرأته ثم سلمه الیها بعد الشراء فهو اداء من حیث انه سلم عین العبد الذی وقع علیه العقد وشبیه بالقضاء من حیث ان تبدل الملک یوجب تبدل العین حکما فاذا کان العبد مملوکا للمالک کان شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج کان شخصا آخر واذا سلمه الیها کان شخصا آخر والحجة فی ہذا الباب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم دخل علی بریرة یوما فقدمت الیه تمرا وکان القدر یغلی من اللحم فقال علیه السلام الا تجعلین لنا نصیبا من اللحم فقالت یا رسول الله انه لحم تصدق علی فقال علیه السلام لک صدقة ولنا ہدیة یعنی اذا اخذته من المالک کان صدقة علیک واذا اعطیتها ایانا تصیر ہدیة لنا فعلم ان تبدل الملک یوجب تبدلا فی العین وعلی ہذا

يخرج كثير من المسائل حتى تجبر على القبول تفريع على كونه اداء اي تجبر المرأة على قبول ذلك العبد المهور
بعد التسليم وهو من علامة كونه اداء وهذا بخلاف ما اذا باع عبدا واستحق العبد ثم اشتراه البائع من المستحق
حيث لا يجبر على تسليمه الى المشتري لانه بالاستحقاق ظهر ان البيع كان موقوفا على اجازة المالك
فاذا لم يجزه بطل وانفسخ بخلاف النكاح فانه لا ينفسخ باستحقاق المهر ولا بانعدامه وينفذ اعتاقه فيه
دون اعتاقها تفريع على كونه شبيها بالقضاء يعني ينفذ اعتاق الزوج اياه قبل تسليمه الى المرأة
لان المرأة لا تملكه الا اذا سلم اليها فقبل التسليم هو ملك الزوج كما ان قبل الشراء كان ملكا للغير ولما كانت
ذات العبد موجودة في كلا الحالين ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيها بالقضاء ولم يجعل قضاء
شبيها بالاداء رعاية لجانب الذات والاصل ولما فرغ عن بيان انواع الاداء شرع في تقسيم القضاء
فقال والقضاء انواع ايضا بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وفي هذا التقسيم ايضا
مسامحة وكانه قيل والقضاء انواع قضاء محض وهو اما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء ونعني بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا لا حقيقة ولا حكما وبما هو في معنى الاداء
ان يكون بخلافه والمراد بالمثل المعقول ان تدرك مماثلته بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول
ان لا تدرك المماثلة الا شرعا ويكون العقل قاصرا عن درك كيفيته لا ان العقل يناقضه وهذا القضاء
لا بد فيه من سبب جديد بالاتفاق واما الخلاف ففي القضاء بمثل معقول كالصوم للصوم هذا نظير
للقضاء بمثل معقول اي كقضاء الصوم للصوم فانه امر معقول لان الواجب لا يسقط عن الذمة
الا بالاداء او باسقاط صاحب الحق وما لم يوجد احدهما يبقى في ذمته والفدية له هذا نظير للقضاء بمثل
غير معقول فان الفدية بمقابلة الصوم لا يدركه العقل اذ لا مماثلة بينهما صورة وهو ظاهر ولا معنى لان
الصوم تجويع النفس والفدية اشباع وهذه الفدية لكل يوم هو نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه
او زبيب او صاع من تمر او شعير للشيخ الفاني الذي يعجز عن الصوم لاجل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه

فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة لا مقدرة اى لا يطيقونه او تكون الهمزة فيه للسلب اى يسلبون
الطاقة ليدل على الشيخ الفانى وَاَمّا اذا حملت على ظاهرها فهى منسوخة على قيل ان فى بدء الاسلام
كان المطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ بدرجات على ما حررته فى التفسير الاحمدى
وقضاء تكبيرات العيد فى الركوع هذا نظير للقضاء الذى هو شبيه بالاداء يعنى ان من ادرك الامام
فى صلوة العيد فى الركوع وفاتت عنه التكبيرات الواجبة فانه يكبر فى الركوع عندنا من غير رفع يد لان
الركوع فرض والتكبيرات واجبة فيراعى حالها على حسب ما يمكن واما رفع اليد فى التكبيرات ووضعهما
على الركبتين فى الركوع فكلاهما سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا قضاء من حيث الذات لان محلها
القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبيه بالاداء لان الركوع يشبه القيام لقيام النصف
الاسفل على حاله ولان من ادرك الامام فى الركوع فقد ادرك الركعة مع جميع اجزائها من القيام
والقراءة تقديرا فالاحتياط ان يوتى بها فيه وعند ابى يوسف رح لا تقضى هذه التكبيرات
فى الركوع لانه قد فات محلها كما لا تقضى القراءة والقنوت فيه ووجوب الفدية فى الصلوة
للاحتياط جواب سوال مقدر تقريره ان الفدية فى الصوم للشيخ الفانى لما كانت ثابتة بنص
غير معقول ينبغى ان تقتصروا عليه ولم تقيسوا عليه من مات وعليه صلوة مع انكم قلتم انه اذا مات
وعليه صلوة واوصى بالفدية يجب على الوارث ان يفدى بعوض كل صلوة ما يفدى لكل
صوم على الاصح فاجاب بان وجوب الفدية فى قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك
لان نص الصوم يحتمل ان يكون مخصوصا بالصوم ويحتمل ان يكون معلولا بعلة عامة توجد
فى الصلوة اعنى العجز والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فى الشان والرفعة فامرنا بالفدية عن
جانب الصلوة فان كفت عنها عند الله تعالى فبها والا فله ثواب الصدقة ولهذا قال محمد
فى الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تعلق بالمشيئة قط كما اذا تطوع

به الوارث فی قضاء الصوم من غیر ایصاء نرجو القبول منه ان شاء الله فکذا ہذا کالتصدق بالقیمة

عند فوات ایام التضحیة ای کوجوب التصدق بقیمة الشاة ان ذبحہا الفقیر او اشتراہا و استہلکہا

او بعین الشاة ان بقیت حیة عند فوات ایام التضحیة ایضا للاحتیاط کالفدیة للصلوة فہو تشبیہ

بالمسألة المتقدمة وجواب عن سوال مقدر تقریرہ ان ما لا یعقل شرعا لا یکون له قضاء و خلف

عند الفوات و التضحیة ای اراقة الدم فی ایام النحر غیر معقولة لانه اتلاف الحیوان فینبغی ان لا یجوز

قضاؤہا بالتصدق بعین الشاة او بالقیمة بعد فوات ایامها فاجاب بان وجوب التصدق بالقیمة

او بالشاة بعد فوات الایام للاحتیاط لا للقضاء و ذلک لان التضحیة فی ایامها تحتمل ان تکون

اصلا بنفسها و تحتمل ان تکون خلفا بان یکون التصدق بعین الشاة او بقیمتها اصلا و انما نقل

الی التضحیة بعارض الضیافة لان الناس اضیاف الله تعالی فی ہذه الایام و الضیافة انما تکون

باطیب الطعام و ہو عند الله اللحم الذکی المراق منه الدم لیکون اول تناول الناس من طعام

الضیافة المکرمة فما دام کانت الایام موجودة قلنا ان التضحیة اصل برأسها و عملنا بالنصوص

و اذا فاتت الایام صرنا الی الاصل و قلنا ان التصدق بعین الشاة او بالقیمة ہو الاصل

فحکمنا به ثم اذا جاء العام الثانی لم ننتقل من ہذا الحکم و لم نقل بقضائہا علی ما کان فی العام

الاول ثم لما فرغ المصنف من بیان انواع القضاء فی حقوق الله تعالی شرع فی بیان انواعه

فی حقوق العباد فقال و منها ضمان المغصوب بالمثل و ہو السابق او بالقیمة ای من انواع القضاء

ضمان الشیء المغصوب بالمثل فیما اذا غصب مثلیا و استہلکه و وجد المثل فیما بین الناس او بالقیمة

فیما لم یکن له مثل او کان له مثل و لکن انصرم عن ایدی الناس فہذا نظیر القضاء بمثل معقول لان

المثل و القیمة کلاہما مثل معقول اما الاول فظاہر او ہو مثل صورة و معنی و اما الثانی فہو ایضا مثل

معنی و ان لم یکن صورة و لکن الاول کامل و الثانی قاصر و لہذا قال و ہو السابق ای المثل

الصوري سابق على المثل المعنوي فما دام وجد المثل الصوري لم ينتقل الى المثل المعنوي ففيه
تنبيه على ان القضاء بمثل معقول نوعان كامل وقاصر لا يقال مثل هذا يتحقق في حقوق الله
فان قضاء الصلوة بالجماعة كامل وقضاءها منفردا قاصر فلم لم يتعرض له لانا نقول عندهم قضاء
الصلوة منفردا كامل وبالجماعة اكمل ولا يقيسون حال القضاء على حال الاداء وضمان النفس
والاطراف بالمال هذا نظير للقضاء بمثل غير معقول فان ضمان النفس المقتولة خطأ بكل الدية
والاطراف المقطوعة خطأ بكل الدية او ببعضها غير مدرك بالعقل اذ لا مماثلة بين الآدمي المالك
المتبذل وبين المال المملوك المتبذل وانما شرع الله تعالى لئلا تهدر النفس المحترمة مجانا اذ القصاص انما شرع اذا كان عمدا
لتحصل المساواة واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد بغير عينه هذا نظير للقضاء الذي في معنى
الاداء ولهذا عبر عنه بلفظ الاداء اي اذا تزوج الرجل امرأة على عبد بغير عينه ثم ان اشترى
عبدا وسطا وسلمه اليها فلا خفاء انه اداء وان ادى اليها قيمة عبد وسط فهذا قضاء لكنه في
معنى الاداء لان العبد معلوم الذات مجهول الصفة فلا بد في قطع المنازعة بينهما من ان يسلمها
عبدا وسطا والوسط لا يتحقق الا بالتقويم ليكون قليل القيمة ادنى وكثير القيمة اعلى واوسطا بين
بين فكان المرجع الى التقويم فلهذا كانت القيمة في معنى الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها
بالمسمى تفريع على كونها في معنى الاداء اي تجبر المرأة على قبول القيمة كما لو اتاها بالعبد المسمى
تجبر على قبول العبد فكذا تجبر على قبول القيمة ثم ذكر المص رح تفريعين لابي حنيفة على قوله
وهو السابق فقال وعلى هذا قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل عمدا للولي فعلهما اي لاجل ان المثل الكامل
سابق على المثل القاصر قال ابو حنيفة رح في صورة قطع رجل يد رجل عمدا ثم قتله قبل ان يبرأ ينبغي
للولي ان يفعل مثل ما فعل القاتل فيقطعه اولا ثم يقتله ليكون جزاء الفعل بالفعل اذ الفعل متعدد
من القاتل فينبغي ان يكون كذلك من الولي رعاية للمثل الكامل ولو اقتصر على القتل جاز له ايضا لانه

بعضها عن بعض موجبة فصار كما لو عفا عن كله وعندهما القصاص للولي الا بالقتل لان موجب القطع
دخل في موجب القتل اذا افضى اليه ولم يتخلل بينهما برء ثم هذه المسألة على ثمانية اوجه والمذكور في المتن واحد منها
وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون القطع والقتل عمدين او خطائين او الاول عمدا والثاني خطأ او بالعكس
فهي اربعة وعلى كل تقدير منها اما ان يتخلل بينهما برء او لا فان كان الثاني بعد البرء فهما جنايتان
لا تتداخلان سواء كانا عمدين او خطائين او كان احدهما عمدا والآخر خطأ وان كان قبل البرء فان كان
احدهما عمدا والآخر خطأ لا تتداخلان اتفاقا وان كانا خطائين تتداخلان اتفاقا وان كانا عمدين
فهي المسألة الخلافية المذكورة في المتن تتداخلان عندهما لا عنده وهذا كله اذا صدرا عن شخص واحد
فان صدرا عن شخصين فالكلام فيه طويل يعرف في موضعه ولا يضمن المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل
الا يوم الخصومة تفريع ثان لابي حنيفة رح على قوله وهو السابق يعني اذا غصب شخص من آخر
مثليا ثم انقطع المثل وانصرم عن ايدي الناس فلا جرم تجب قيمته فقال ابو حنيفة رح لا يضمن هذا
المثلي بالقيمة الا بقيمته يوم الخصومة لانه ما لم تقع الخصومة يحتمل ان يقدر على المثل الصوري وهو
مقدم على المثل المعنوي فاذا وقعت الخصومة ولا بد ان يأخذ المالك الضمان فيقدر الضمان
بقيمته يوم الخصومة وعند ابي يوسف رح تعتبر قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له من
ذوات القيم وفيها تجب قيمته يوم الغصب بالاتفاق قلنا الاصل منه كان رد الاصل واذا عجز عنه
بالاستهلاك تجب قيمته ذلك اليوم وههنا الاصل ايضا رد العين ومع العجز عنها يجب رد المثل فاذا عجز
عن المثل عند القاضي تجب عليه قيمة ذلك اليوم وعند محمد رح تجب عليه قيمته يوم الانقطاع
لان العجز عن الاصل انما تحقق في هذا اليوم قلنا نعم ولكن تظهر ذلك العجز وقت الخصومة ثم انه لما
نشأت من هذا كله مقدمة وهي ان الضمان لا يجب الا عند وجود المماثلة سواء كانت كاملة او
قاصرة صورة او معنى فرع عليها المص ثلث مسائل على طبق مذهبه مخالفا للشافعي رح وان لم

لم تكن تلك المقدمة مذكورة في المتن فقال و قلنا جميعا المنافع لا تضمن بالاتلاف و هو عطف

على قوله قال ابو حنيفة اي ومن اجل ان ما لا يعقل له مثل لا يضمن شرعا قلنا جميعا يعني ابا حنيفة

وابا يوسف ومحمدا رح بخلاف الشافعي رح لا يضمن منافع غصبه رجل بالاتلاف وكذا بالاستيفاء

وصورته ان رجلا غصب فرسا لاحد وركبه عدة مراحل او حبسه في بيته ولم يركبه لم يرسل فقال علماؤنا

جميعا انه لا تضمن هذه المنافع لتشتبه اما بالمنافع فظ لانه لو ضمن بالمنافع لكان بان يركب المالك

دابة الغاصب قدر ما ركب الغاصب او يحبسه قدر ما حبسه الغاصب وذلك باطل للتفاوت بين

راكب وراكب وبين سير وسير وحبس وحبس واما بالاعيان والمال فلان المنافع عرض لا يبقى

زمانين وغير متقوم بخلاف المال فلا تماثل بينهما وانما ضمناها بالمال في الاجارة لان للرضا

تاثيرا في ايجاب الاصول والفضول جميعا ولا تاثير للعدوان فيه والشافعي رح يقول نضمنها

بالمال بقدر العرف في كرائها الى ذلك منزل قياسا على الاجارة والوجه ما قلنا ولا بد لك

من الفرق بين المنافع والزوائد فالمنافع كركوب الدابة والحمل عليها والزوائد كالنسل للدابة واللبن

لها والثمرة للشجرة ونحوها فالمغصوب بنفسه يضمن بالهلاك والاستهلاك جميعا والزوائد تضمن

بالاستهلاك دون الهلاك وللمنافع لا تضمن بالاستهلاك والهلاك فعبر المص عن الاستهلاك

بالاتلاف فلم يذكر الهلاك وهو الحبس وهو غير مضمون قياسا على الزوائد فان الزوائد لما لم تضمن

بالهلاك فالمنافع اولى ان لا تضمن به وهذا الفرق مما يتخبط فيه كثير من الناس والقصاص

لا يضمن بقتل القاتل تفريع ثان لنا على ان ما لا مثل له لا يضمن اصلا يعني ان من وجب عليه

قصاص لغيره فقتل القاتل اجنبي غير ورثة المقتول فلا يضمن هذا الاجنبي لاجل ورثة المقتول

شيئا من الدية والقصاص عندنا وان كان يضمن لاجل ورثة هذا القاتل البتة وذلك لان

القصاص معنى غير متقوم في نفسه لا يعقل له مثل حتى نقول ان الاجنبي ضيع قصاصه

فتجب عليه الدية كما قال الشافعي رح وانما يتقوم في حق الدية فيما لا يمكن المماثلة فيه لئلا يلزم اهدار الدم بالكلية ضرورة وههنا الاجنبي ما ضيع لاولياء المقتول شيئا بل قتل عدوهم فكانه اعانهم نعم يضمن ذلك لاجل اولياء هذا القاتل لما فات اصلا والدية على حسب التحقق وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول تفريع ثالث لنا على ان المثل لما لا يضمن يعني اذا شهد الرجلان بانه طلق امرأته بعد الدخول فحكم القاضي عليه باداء المهر والتفريق ثم رجع الشاهدان فعندنا لا يضمنان للزوج شيئا لان المهر كان واجبا عليه بسبب الدخول سواء كان طلقها او لا فما اتلفا عليه شيئا الا حل استمتاعه بالمرأة وهو الذي يعبر عنه بملك النكاح وليس له مثل لا مماثلة البضع ببضع آخر فان ذلك في الشريعة حرام ولا مماثلة بالمال لان تقومه بالمال لا يظهر الا عند النكاح ضرورة شرفه ولا يظهر عند التفريق اصلا ولهذا صحت ازالته بالطلاق بلا بدل ولا شهود ولا ولي ولا اذن وانما تصير متقومة في الخلع بالنص على خلاف القياس وانما قيد بالطلاق بعد الدخول لانهما لو شهدا بالطلاق قبل الدخول ثم رجعا يضمنان نصف المهر للزوج لان قبل الدخول لا يجب عليه المهر الا عند الطلاق لانها تحتمل ان ترتد او تطاوع ابن الزوج فحينئذ يبطل المهر اصلا وانما اكد نصف المهر بالطلاق فكان الشاهدين اخذا نصف المهر من يد الزوج واعطاها فيضمنان ما اعطاها ثم لما فرغ المصنف عن بيان انواع الاداء والقضاء شرع في بيان حسن المامور به فقال ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر حكيم يعني لا بد ان يكون المامور به حسنا عند الله تعالى قبل الامر ولكن يعرف ذلك بالامر ضرورة ان الآمر حكيم والحكيم لا يامر بالفحشاء وهذا عندنا وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل لا دخل فيه للشرع وعند الاشعري الحاكم بهما هو الشرع لا دخل فيه للعقل ثم شرع في تقسيم الحسن الى لعينه والى غيره وتقسيم كل منهما الى اقسامها فقال وهو اما ان يكون لعينه اي الحسن اما ان يكون لذات المامور به بان يكون

حسنه في ذاته بل وضع له فلذلك اي حسن بغيره بواسطة وهذه ثلثة انواع على ما قال وهو اما ان لا يقبل السقوط
او يقبله اي لا يقبل ذلك الحسن السقوط من المأمور به بان يكون دائماً حسناً مأموراً به على المكلف وجوباً
عليه او يقبل السقوط في حين من الاحيان لعذر من الاعذار او يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما
حسن لمعنى في غيره اي يكون المأمور به ملحقاً بالحسن لعينه لكنه مشابه للحسن لغيره فهو ذو جهتين وانما جعله
من اقسام الحسن لعينه اعتبار الاصل كما ستقف عليه فيما بعد ولكن في التقسيم مسامحة والوجه ان يقول
وهو اما ان يكون حسناً لعينه بالذات او بالواسطة والاول اما ان لا يقبل السقوط او يقبله وقد وقع التسامح
منه في هذا التقسيم كثيراً كالتصديق والصلوة والزكوة نشر على ترتيب اللف فالاول مثال لما لا يقبل
السقوط فان التصديق لازم على المرء ولا يسقط عنه ما دام عاقلاً بالغاً ولهذا لا يزول حال الاكراه فان
اكره على اجراء كلمة الكفر يجوز له التلفظ باللسان بشرط ان يبقى التصديق على حاله فالاقرار يقبل
السقوط والتصديق لا يقبله قط وحسن التصديق ثابت لعينه لان العقل يحكم بان شكر المنعم الخالق
واجب والثاني مثال لما يقبل السقوط فان الصلوة تسقط في حال الحيض والنفاس كالاقرار بالاكراه
وحسن الصلوة في نفسها لانها من اولها الى آخرها تعظيم للرب بالاقوال والافعال وثناء عليه
وخشوع له وقيام بين يديه وجلسة بحضوره وان كانت الكميات وتعداد الركعات والاوقات
والشرائط لا يستقل بمعرفته العقل وتحتاج الى الشريعة وقد نبهت على الاسرار في التنوير المعنوي
والثالث مثال لما يكون ملحقاً بالحسن لعينه ومشابهاً بالحسن لغيره فان الزكوة في الظاهر اضاعة المال وانما حسنت
لدفع حاجة الفقير الذي هو محبوب الله تعالى وحاجته ليست باختياره بل بمحض خلق الله تعالى كذلك
وكذا الصوم في نفسه تجويع واتلاف للنفس وانما حسن لقهر النفس الامارة التي هي عدو الله تعالى
وهذه العداوة بخلق الله تعالى لا اختيار النفس فيه وكذا الحج في نفسه سعي وقطع مسافة وزيارة امكنة
متعددة وانما حسن لشرف في المكان الذي شرفه الله تعالى على سائر الامكنة وتلك الشرافة ليست

باختيار الامكنة بل بخلق الله تعالى كذلك فصار كان هذه الوسائط لم تكن حائلة فيما بين فكانت حسنة لعينها او لغيره عطف على قوله لعينه اي الحسن اما ان يكون لغير المامور به بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمامور به لا دخل له فيه وهو ثلثة انواع ايضا على ما بينه بقوله وهو اما ان لا يتادى

بنفس المامور به او يتادى او يكون حسنا الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به في هذا التقسيم وامثلته مسامحات لان ضمير هو راجع الى غير وضمير يكون راجع الى المامور به وفيه انتشار والمعنى ان ذلك الغير الذي حسن المامور به لاجله اما ان لا يتادى بنفس فعل المامور به بل لا بد ان يوجد المامور به بفعل آخر فهو كامل في كونه حسنا للغير او يتادى بنفس فعل المامور به لا يحتاج الى فعل آخر فهو قريب من الحسن لعينه او يكون ذلك المامور به حسنا الحسن في شرطه وهو القدرة يعني لا يكلف الله تعالى لاحد بامر من المامور الا بحسب طاقته وقدرته فهذا ايضا حسن فهذا القسم ليس بقسم في الواقع ولكنه شرط للاقسام الخمسة المتقدمة لعينه ولغيره ولهذا لم يذكره الجمهور بعنوان التقسيم وانما ذكره فخر الاسلام مسامحة وسماه ضربا سادسا جامعا للكل من الخمسة المتقدمة فاذا كان جامعا فينبغي ان يقول بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه او ملحقا به ولغيره حتى يكون المعنى ان المامور به بعد ما كان حسنا المعنى في نفسه كالتصديق والصلوة او ملحقا به كالزكوة والصوم والحج او لغيره كالوضوء والجهاد صار حسنا لمعنى آخر وهو كونه مشروطا بالقدرة فلهذه القدرة صارت اوامر الشرع كلها حسنة للغير ولكن الحسن لمعنى في نفسه والملحق به صار جامعا لكونه لعينه ولغيره ولهذا قيده بهما بخلاف ما كان لغيره فانه اجتمع فيه الحسن لغيره من جهتين لاجل الغير المعين ولاجل القدرة فلا يخرج عن كونه لغيره ولعله لهذا لم يقيده به ثم بعد هذه المسامحات الثلثة قد تسامح

في امثلته حيث قال كالوضوء والجهاد والقدرة التي تمكن بها العبد من اداء ما لزمه فالوضوء مثال للمامور به الذي لا يتادى الغير باداءه فانه في نفسه تبريد وتنظيف للاعضاء واضاعة

للماء وانما حسن لاجل اداء الصلوة والصلوة مما لا يتادى بنفس فعل الوضوء بل لا بد لها
من فعل آخر قصدا توجد به الصلوة واذا نوى في هذا الوضوء كان منويا وقربة مقصودة
يثاب عليها والجهاد مثال للمامور به الذي يتادى الغير بادائه فانه في نفسه تعذيب عباد الله
وتخريب بلاد الله وانما حسن لاجل اعلاء كلمة الله والاعلاء يحصل بمجرد فعل الجهاد لا بفعل
آخر بعده وكذلك اقامة الحدود في نفسها تعذيب وانما حسن لزجر الناس من المعاصي
والزجر يحصل بمجرد اقامة الحدود لا بفعل آخر بعده وكذلك صلوة الجنازة في نفسها بدعة
مشابهة لعبادة الاصنام وانما حسنت لاجل قضاء حق المسلم وهو يحصل بمجرد صلوة الجنازة
لا بفعل بعدها فهذه الوسائط وهي كفر الكافر واسلام الميت وهتك حرمة المناهي كلها
بفعل العباد واختيارهم فلهذا اعتبرت الوسائط ههنا وجعلت داخلة في الحسن لغيره بخلاف
وسائط الزكوة والصوم والحج اعني فقر الفقير وعداوة النفس وشرف المكان فانها بمحض
خلق الله تعالى ولا اختيار فيها للعبد اصلا ولهذا جعلت من الملحق بالحسن لعينه فتامل
والقدرة مثال للشرط الذي حسن المامور به لاجله لا للمامور به وان قدرت المضاف وقلت
ومشروط القدرة كان مثالا للمامور به المشروط بها وان جعلت ضميرا ويكون حسنا راجعا
الى الغير كما كان ضميرا لا يتادى او يتادى راجعا اليه كما قيل لم ينتشر الكلام وتكون القدرة
مثالا للغير بلا تكلف لكن يكون الشرط بمعنى المشروط ويكون المعنى او يكون الغير كالقدرة
حسنه لحسن مشروطها فانقلب المقصود وانعكس المدعى وبالجملة لا يخلو هذا المقام عن تمحل ثم
وصف القدرة بقوله يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه للايماء الى ان هذه القدرة ليست قدرة
حقيقية يكون معها الفعل وتكون علة له بلا تخلف فان ذلك ليس مدار التكليف لانه لا يكون
سابقا على الفعل حتى يكلف بسببه الفاعل بل المراد بها ههنا هي القدرة التي بمعنى سلامة

الاسباب والآلات وصحة الجوارح فانها تتقدم على الفعل وصحة التكليف انما يعتمد على هذه الاستطاعة فقدرة التوضي حين وجدان الماء والا فالتيمم وقدرة توجه القبلة حين عدم الخوف ووجود العلم والا فجهة القدرة او التحري وقدرة القيام حين الصحة والا فالقعود او الايماء وقدرة الزكوة حين ملك النصاب والا فهو معفو وقدرة الصوم حين الصحة والاقامة والا فالقضاء خلفه وقدرة الحج حين وجدان الزاد والراحلة وصحة الاعضاء وامن الطريق والا فهو تطوع وعلى هذا القياس ثم قسم هذه القدرة الى المطلق والكامل فقال وهي نوعان مطلق اي القدرة التي تيمكن بها العبد وهي بمعنى سلامة الآلات والاسباب نوعان احدهما مطلق اي غير مقيد بصفة اليسر والسهولة كما في القسم الآتي وهو ادنى ما تيمكن به المأمور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر اي المطلق ادنى ما تيمكن به العبد وهذا القدر من التمكن شرط في اداء كل امر والباقي زائد وهو قدر ما يسع فيه اربع ركعات من الظهر فان اكتفى بهذا القدر سمي ممكنة وهو الذي سماه المصنف مطلقا وكان ينبغي ان يقول مطلق ومقيد او كامل وقاصر وبازدياد لفظ ادنى افترق بين المقسم والقسم لان المقسم هو ما تيمكن به العبد والقسم هو ادنى ما تيمكن به العبد فلا يرد ما يتوهم انه يلزم انقسام الشئ الى نفسه والى غيره وانما قيد باداء كل امر لان القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة مطلقا بل انما اذا كان المطلوب الفعل فاما اذا كان المطلوب السوال والاثم فلا يشترط فيه ذلك فان من عليه الف صلوة يقال له في النفس الاخيرة ان هذه الصلوة واجبة عليك ثمرته تظهر في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثم والشرط توهمه لا حقيقته اي الشرط فيما بين هذه القدرة الممكنة الادنى كونه متوهم الوجود لا متحقق الوجود اي لا يلزم ان يكون الوقت الذي يسع اربع ركعات موجودا متحققا في الحال بل يكفي موهومه فان تحقق هذا الموهوم في الخارج بان يمتد الوقت من جانب الله يؤديه فيه والا فظهر ثمرته في القضاء حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت لزمته الصلوة فلتوم

الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس والمراد بآخر الوقت الذي لا يسع فيه الا مقدار التحريمة فاذا احدثت هذه الموجبات في هذا الوقت لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقف الشمس فان امتد في الواقع يؤديه فيه والا يقضيها وهذا الوقف امر ممكن خارق للعادة كما كان لسليمان عليه السلام حيث عرضت عليه بالعشي الصافنات الجياد فكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فردّ الله الشمس حتى صلى العصر وسخر له الريح مكان الخيل وهذا نص القرآن وقد كان ليوشع عليه السلام حتى فتح القدس قبل دخول ليلة السبت وقد كان لنبينا عليه السلام حين فاتت صلوة العصر من علي رض كما ذكر في كتاب السير وهذا بخلاف الحج فانه لم يعتبر فيه توهم الزاد والراحلة مع ان اكثر الناس يحجون بلا زاد وراحلة لان في اعتبار ذلك حرجا عظيما ولو اعتبر ذلك لا تظهر ثمرته في وجوب القضاء لان الحج لا يقضى وانما تظهر في حق الاثم والايصاء وذلك غير معقول وكامل وهو القدرة الميسرة للاداء عطف على قوله مطلق وهذا هو القسم الثاني ويسمى هذا ميسرة لانه جعل الاداء يسيرا سهلا على المكلف لا بمعنى انه قد كان قبل ذلك عسيرا ثم يسره الله بعد ذلك بل بمعنى انه اوجب من الابتداء بطريق اليسر والسهولة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من الابتداء لا انه كان واسعا ثم يضيقه وهذه القدرة شرط في اكثر العبادات المالية دون البدنية ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب اي ما دامت هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفى القدرة انتفى الواجب لان الواجب كان ثابتا باليسر فان بقي بدون القدرة يتبدل اليسر الى العسر الصرف حتى تبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال تفريع على قوله ودوام هذه القدرة يعني ان الزكوة كانت واجبة بالقدرة الميسرة لان التمكن فيه يثبت بملك اصل المال فاذا اشترط النصاب والحولي علم ان فيه قدرة ميسرة فاذا هلك النصاب بعد تمام الحول سقطت الزكوة

اذ لو بقيت عليه لم يكن الا غرما وعند الشافعي رح لا تسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن بخلاف

ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجرا على التعدي وهذا اذا هلك كل النصاب اذ لو هلك بعض النصاب

تبقى بقسطه لان شرط النصاب في الابتداء لم يكن الا للغناء لا لليسر اذ اداء درهم من اربعين

كاداء خمسة دراهم من المائتين فاذا وجد الغناء ثم هلك البعض فاليسر الباقي باق بقدر حصته

وكذا العشر كان واجبا بالقدرة الميسرة لان المكنة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط قيام تسعة

الاعشار عنده كان دليلا على انه يجب بطريق اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه بعد التمكن من

التصدق بطل العشر بحصته لانه اسم اضافي يقتضي وجود الحصص الباقية وكذا الخراج كان

واجبا بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغيره

فاذا عطل الارض ولم يزرع يجب عليه الخراج للتمكن التقديري وهذا مما يعرف ولا يفتى به لتجاسر

الظلمة بخلاف العشر فانه يشترط فيه الخارج التحقيقي دون التقديري ولكن اذا لم يعطل وزرع الارض

واصطلمت الزرع آفة يسقط عنه الخراج لانه واجب بالقدرة الميسرة بخلاف الاولى حتى لا يسقط

الحج وصدقة الفطر بهلاك المال بيان للممكنة بطريق المقابلة يعني ان بقاء القدرة الممكنة ليس بشرط

لبقاء الواجب لانه شرط محض ولا يشترط بقاؤه كالشهود في باب النكاح فاذا زالت القدرة الممكنة

يبقى الواجب ولهذا يبقى الحج وصدقة الفطر بهلاك المال لان الحج يثبت بالقدرة الممكنة لان

الزاد القليل والراحلة الواحدة ادنى ما يتمكن بها المرء من اداء الحج واما اليسر فانما يقع بخدم ومراكب كثيرة

واعوان مختلفة ومال كثير فاذا فاتت القدرة يبقى الحج على حاله ونظير ذلك في حق الاثم والايصاء

وكذا صدقة الفطر تثبت بالقدرة الممكنة الا ترى انه لم يشترط فيها حولان الحول والنماء بل لو ملك

النصاب في يوم العيد تجب عليه الصدقة فاذا فات هذا النصاب يبقى عليه الواجب بحاله وعند الشافعي

كل من يملك قوتا فاضلا عن يومه تجب عليه الصدقة ولا يشترط ملك النصاب فلما لم يكن في هذا

قلب الموضوع بان يعطي اليوم الصدقة ثم يسأل منه غدا عين تلك الصدقة ثم لما فرغ المص عن
بيان حسن المأمور به شرع في بيان جوازه لمناسبته واطرادا فقال وهل تثبت صفة الجواز للمأمور به
اذا اتي به قال بعض المتكلمين لا يعني اختلفوا في انه اذا ادي المأمور به مع رعاية الشرائط والاركان
فهل يجوز لنا ان نحكم بمجرد اتيانه بالجواز او نتوقف فيه حتى يظهر دليل خارجي يدل على طهارة الماء
وسائر الشرائط فقال بعض المتكلمين لا نحكم به حتى نعلم من خارج انه مستجمع للشرائط والاركان لان
من افسد حجه بالجماع قبل الوقوف هو مأمور بالاداء شرعا بالمضي على افعاله مع انه لا يجوز
المؤدي اي الاداء فيقضي من قابل والصحيح عند الفقهاء انه تثبت به صفة الجواز للمأمور به وانتفاء
الكراهة اي المذهب الصحيح عندنا انه تثبت بمجرد ايجاد الفعل صفة الجواز للمأمور به وهو حصول
الامتثال على ما كلف به والا يلزم تكليف ما لا يطاق ثم اذا ظهر الفساد بدليل مستقل بعده لعيده
واما الحج فقد اداه بهذا الاحرام وفرغ عنه والاخر صحيح في العام القابل بامر مبتدأ وعند
ابي بكر الرازي لا يثبت بمطلق الامر انتفاء الكراهة لان عصر يومه مأمور بالاداء مع انه مكروه شرعا
والطواف محدثا مامور به مع انه مكروه شرعا قلنا فذلك الكراهة ليس في نفس المأمور به بل لمعنى
خارج وهو التشبه بعبدة الشمس وكون الطائف محدثا ومثل هذا غير مضر واذا عدمت صفة
الوجوب للمأمور به لا تبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي رح هذا بحث آخر متعلق بامر من ان
موجب الامر هو الوجوب يعني انه اذا نسخ الوجوب الثابت بالامر فهل تبقى صفة الجواز الذي في ضمنه
ام لا فقال الشافعي رح تبقى صفة الجواز استدلالا بصوم عاشوراء فانه قد كان فرضا ثم نسخت فرضيته
وبقي استحبابه الآن وعندنا لا تبقى صفة الجواز الثابت في ضمن الوجوب كما ان قطع الاعضاء الخاطئة
كان واجبا على بني اسرائيل وقد نسخ منا فرضيته وجوازه وكذا القياس واما صوم عاشوراء فانما ثبت
جوازه الآن بنص آخر لا بذلك النص الموجب للاداء وقيل وفائدة الخلاف بيننا وبينه تظهر في

قوله عليه السلام من حلف على يمين فرأى خيرا غيرها منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب تقديم الكفارة على الحنث وقد نسخ وجوب تقديمها بالاجماع ولكن بقي جوازه عنده ولم يبق عندنا اصلا ثم لما فرغ المص عن مباحث حسن المامور به وملحقاته شرع في بيان تقسيمه الى المطلق والموقت فقال والامر نوعان مطلق عن الوقت اي احدهما امر مطلق غير مقيد بوقت يفوت بفوته كالزكوة وصدقة الفطر فانهما بعد وجود السبب اي ملك النصاب والرأس والشرط اي حولان الحول ويوم الفطر لا يتقيدان بوقت يفوتان بفوته بل كلما ادى يكون اداء لا قضاء وان كان المستحب التعجيل وهو على التراخي خلافا للكرخي اي هذا الامر المطلق محمول عندنا على التراخي يعني لا يجب الفور في ادائه بل يسع تاخيره وعند الكرخي رح لا بد فيه من الفور احتياطا لامر العبادة بمعنى انه ياثم بالتاخير لا بمعنى انه يصير قاضيا وعندنا لا يأثم الا في آخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه ودليلنا هو ما اشار اليه بقوله لئلا يعود على موضوعه بالنقض يعني موضوع الامر المطلق كان هو التيسير والتسهيل فلو كان محمولا على الفور لعاد على موضوعه بالنقض ويكون مناقضا للموضوع ومقيد به اي الثاني امر مقيد بالوقت وهو اربعة انواع لانه اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء وسببا للوجوب فهو النوع الاول والمراد بالظرف ان لا يكون معيارا له بل يفضل عنه والمراد بالشرط ان لا يصح المامور به قبل وجوده ويفوت بفوته والمراد بالسبب ان لهذا الوقت تاثيرا في وجوب المامور به وان كان المؤثر الحقيقي في كل شيء هو الله تعالى ولكن يضاف الوجوب في الظاهر الى الوقت لان في كل لمحة وصول نعمة من الله تعالى الى جانب العبد وهو يقتضي الشكر في كل ساعة وانما خص هذه الاوقات المعينة بالعبادات لعظمتها وتجدد النعم فيها ولئلا يفضي الى الحرج في تحصيل المعاش ان يستغرق الوقت العبادة كوقت الصلوة فان الوقت فيها يفضل

عن الاداء فاذا ادى على حسب السنة من غير افراط فيكون ظرفا ولا يصح الاداء قبل دخول الوقت ويفوت بفوته فيكون شرطا ويختلف الاداء باختلاف صفة الوقت صحة وكراهة فيكون سببا للوجوب وتقديم المشروط على الشرط جائز اذا كان الشرط شرطا للوجوب كما في حولان الحول للزكوة واما اذا كان الشرط شرطا للجواز لا يصح التقديم عليه كسائر شرائط الصلوة وتقديم المسبب على السبب لا يجوز اصلا وههنا لما اجتمعت الشرطية والسببية فلا جرم ان لا يجوز التقديم على الوقت ثم ههنا شيئان نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري وهو الوقت اقيم مقامه ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري وهو الامر اقيم مقامه ثم الظرفية والسببية لا تجتمعان بحسب الظاهر لانه ان ادى في الوقت لا يكون سببا لان السبب يجب ان يقدم على المسبب وان لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفا اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده فلهذا قالوا ان الظرف هو جميع الوقت والشرط هو مطلق الوقت والسبب هو الجزء الاول المتصل بالاداء قبل الشروع

في الاداء والكل في القضاء وهو اربعة انواع وقد فصله المص بقوله وهو اما ان يضاف الى الجزء

الاول او الى ما يلي ابتداء الشروع او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت او الى جملة الوقت يعني ان الاصل ان كل سبب متصل بسببه فان اديت الصلوة في اول الوقت يكون الجزء السابق على التحريمة وهو الجزء الذي لا يتجزأ سببا لوجوب الصلوة فان لم يؤد في اول الوقت تنتقل السببية الى الاجزاء التي بعده فيضاف الوجوب الى كل ما يلي ابتداء الشروع من الاجزاء الصحيحة فان لم يؤد في الاجزاء الصحيحة حتى ضاق الوقت فح يضاف الوجوب الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت وهذا لا يتصور الا في العصر فان في غيره من الصلوة كل الاجزاء صحيحة وهذا الجزء الناقص مقدار ما يسع التحريمة عندنا ومقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات

عند زفر رح فلا ينتقل السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع فان كان هذا الجزء الاخير كاملا كما فی صلوة الفجر وجبت کاملة فان عترض الفساد بالطلوع بطلت الصلوة ويحكم بالاستيناف وان كان هذا الجزء ناقصا كما فی صلوة العصر وجبت ناقصة فان عترض الفساد بالغروب لم تفسد الصلوة لانه اداها كما وجبت وكان قوله الى ما يلی ابتداء الشروع شاملا للجزء الاول وللجزء الناقص لان الجزء الاول والجزء الناقص انما يصير سببا لوجوب الصلوة اذا شرع فيه واما اذا لم يشرع فيه لم يصر سببا فينبغی ان تقتصر عليه الا ان الجزء الاول لاهتمام شانه عند الجمهور سح به حتی ذهب كل الائمة سوى ابی حنيفة رح الى استحباب الاداء فيه وكذا الجزء الناقص لاجل خلافية زفر رح فيه صرح بذكره وهذا كله اذا ادى الصلوة فی الوقت واما اذا فاتت الصلوة عن الوقت ثم يضاف الوجوب الى جملة الوقت لانه قد زال المانع عن جعل كل الوقت سببا وهو كونه ظرفا للصلوة لانه لم يبق الوقت فلما كان كل الوقت سببا للقضاء وهو كامل تجب الصلوة كاملة فلا يتادى الا فی الوقت الكامل واليه اشار بقوله فلهذا لا يتادى عصر امسه فی الوقت الناقص بخلاف عصر يومه يعنی فلاجل ان سبب وجوب عصر اليوم هو الوقت الناقص اذا لم يؤده فی الاجزاء الصحيحة وسبب وجوب عصر الامس هو كل الوقت الغائب الكامل فانا لا يتادى عصر الامس فی الوقت الناقص لانه لما فاتت الصلوة عن الوقت كان كل الوقت سببا وهو كامل باعتبار اكثر اجزائه وان كان يشتمل على الوقت الناقص فلا يصح قضاؤه الا فی الوقت الكامل ويتادى عصر يومه فی الوقت الناقص لانه لما لم يؤده فی الوقت الاول واتصل شروعه فی الجزء الناقص كان هو سببا لوجوبه فيؤدى ناقصا كما وجب ولا يقال ان من شرع صلوة العصر فی اول الوقت ثم مدها بالتعديل والتطويل الى ان غربت الشمس فان هذه الصلوة قد تمت ناقصة وكان شروعها فی الوقت الكامل لانا نقول انما لزم هذا ضرورة ابتنائه على العزيمة فان العزيمة فی كل صلوة

ان يؤدي في تمام الوقت فالاحتراز عن الكراهة مع الاقبال على العزيمة مما لا يجتمع قط فجعل هذا
القدر من الكراهة عفوا او من حكمه اشتراط نية التعيين اي من حكم هذا القسم الذي هو ظرف اشتراط
نية التعيين بان يقول نويت ان اصلي ظهر اليوم ولا يصح بمطلق النية لانه لما كان الوقت ظرفا
صالحا للوقتي وغيره من النوافل والقضاء يجب ان يعين النية ولا يسقط بضيق الوقت
اي اذا ضاق الوقت عن التوسعة بسبب تقصيره الى آخر الوقت او بسبب نومه او نسيانه
لا يسقط التعيين عن ذمته لانه انما جاء الضيق بسبب العارض وفي الاصل كان سعة
لا يتعين بالتعيين الا بالاداء اي ان عين احد اول الوقت او اوسطه او آخره لا يتعين بتعيينه
اللساني او القصدي الا اذا ادى ففي اي وقت ادى يكون ذلك الوقت متعينا وان
لم يؤد فيما عينه بل في جزء آخر لا يسمى قضاء كالحانث في اليمين فانه يتخير في كفارتها بين ثلثة
اشياء الطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة فان عين احد منها باللسان او بالقلب
لا يتعين عند الله تعالى ما لم يؤده فاذا ادى صار متعينا وان ادى غيره يا بيته او لا يكون مؤديا
او يكون معيارا له وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على قوله اما ان يكون ظرفا وهو النوع الثاني
من الانواع الاربعة للموقت ولا فرق بينه وبين القسم الاول الا ان يكون الاول ظرفا وهذا معيارا
والمعيار هو الذي استوعب الموقت ولا يفضل عنه فيطول بطوله ويقصر بقصره فان صوم
يطول بطول النهار ويقصر بقصره فيكون معيارا وهو سبب لوجوبه ايضا وقد اختلف فيه فقيل
الشهر كله سبب للصوم وقيل الايام فقط دون الليالي ثم قيل الجزء الاول من الشهر سبب لوجوب
صوم تمام الشهر وقيل اول كل يوم سبب لصومه على حدة وقد ذكرنا كله في التفسير الاحمدي ولم يذكر
ههنا كونه شرطا للاداء مع انه شرط للاداء ايضا اكتفاء بالقرائن ثم فرع على كونه معيارا فقال فيصير
غيره منفيا اي لما كان شهر رمضان معيارا للصوم يصير غير الفرض منفيا في رمضان كما

قال عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ولا اشتراط نية التعيين بان
يقول اصوم غدا نويت لغرض رمضان لان هذا التعيين انما شرع في الصلوة لكون وقتها
ظرفا صالحا لغيرها ايضا وهو منتف ههنا وقال الشافعي رحمه الله لا بد من تعيين النية قياسا
على الصلوة وقال زفر رحمه الله لا حاجة الى اصل النية ايضا لانه متعين بتعيين الله تعالى
وخير الامور اوسطها وهو فيما قلنا فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف تفريع على ما سبق
اي فيصاب صوم رمضان بمطلق اسم الصوم بان يقول نويت الصوم ومع الخطاء في الوصف
ايضا بان ينوي النفل او واجبا آخر فلا يكون الا عن رمضان والمراد بهذا الخطاء ضد الصواب
لا ضد العمد فان العامد والمخطئ سواء في هذا الحكم الا في المسافر ينوي واجبا آخر عند ابي حنيفة رح
استثناء من مقدر اي يصاب رمضان مع الخطاء في الوصف في حق كل احد الا في المسافر
حال كونه ينوي في رمضان واجبا آخر من القضاء والكفارة فانه يقع عما نوى لا عن رمضان
عند ابي حنيفة رح لان وجوب الاداء لما سقط في حقه تخير بعد ذلك بين الاكل وبين واجب
آخر وعنه انه لا يصح لان شهود الشهر موجود في حقه كالمقيم وانما رخص له بالافطار للتيسير فاذا لم
يترخص عاد حكمه الى الاصل فلا يقع عما نوى بل عن رمضان وهذا المسافر متلبس بخلاف
المريض فانه ان نوى نفلا او واجبا آخر لم يقع عما نوى لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز لا العجز
التقديري فاذا صام وتحمل المحنة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيقع عن رمضان وهذا هو المختار
وقيل رخصته ايضا متعلقة بالعجز التقديري وهو خوف زيادة المرض فهو كالمسافر وقيل في
التطبيق بينهما ان المريض الذي يضره الصوم كمرض حمى البرد ووجع العين فرخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض والعجز التقديري والمريض الذي لا يضره الصوم كمرض استلاء البطن
فرخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام هذا المريض ظهر انه لم يكن له عجز حقيقي فلا يقع عما نوى

بل عن رمضان وفي النفل عنه روايتان متعلق بقوله نوى واجبا آخر اي في صوم النفل

للمسافر عن ابي حنيفة رح روايتان في رواية الحسن يقع عما نوى وفي رواية ابن سماعة

عن رمضان وهذا الاختلاف مبني على دليلين لابي حنيفة رح نقلا عنه فالدليل الاول انه

لما رخصه الله تعالى بالافطار كان رمضان في حقه كشعبان وفي شعبان يصح النفل فكذا ههنا

والدليل الثاني انه لما رخص له بان يصرفه الى منافع بدنه بالاستراحة فلان يصرفه الى

منافع دينه وهي قضاء ما وجب عليه من القضاء والكفارة اولى لانه ان مات في هذا

الرمضان لم يعاقب لاجل رمضان ويعاقب بسبب القضاء والكفارة والنفل ليس اهم

لا في مصالح دينه ولا في ... فلا يكون معيارا له الا بالقضاء رمضان عطف على

السابق وهو النوع الثالث من الانواع الاربعة للموقت فان وقت القضاء معيار

بلا شبهة وسبب وجوبه هو الشهر السابق لا هذه الايام فان سبب القضاء هو سبب الاداء

ولا يتادى الا بشرط نية والنذر ... عدم فانه اذا لم يعلم تعيين الوقت فاي وقت يكون شرطه

ووقع في بعض النسخ والنذر المطلق فان وقته معيار له وليس بسبب لوجوبه وانما السبب هو النذر

واما النذر المعين فقيل انه شريك للنذر المطلق في هذا المعنى وانما يخالفه في بعض احكامه وهو

اشتراط نية التعيين وعدم احتمال الفوات ولذا قيده به والظاهر ان النذر المعين شريك رمضان

في كون الايام معيارا له وسببا للوجوب بعد ما اوجب على نفسه في هذه الايام وان قالوا

بان النذر سبب للوجوب والحاصل ان النذر المعين شريك لرمضان في بعض الاحكام

ولقضاء رمضان في بعض آخر فالحق بايهما شئت وصاحب المنتخب الحسامي جعل النذر المعين

من جنس صوم رمضان ولم يذكر قضاء رمضان والنذر المطلق من اقسام الامر المقيد بل هو مطلق

من قبيل الزكوة وصدقة الفطر مما دخلهما في المقيد نظرا الى انهما مقيدان بالايام دون

الليالي عنه محل وتشترط فيه نية التعيين على ما يحتمل الفوات بخلاف الاولين اي يشترط
في هذا القسم الثالث من الموقت نية التعيين بان يقول نويت للقضاء او النذر ولا يتادى
بمطلق النية ولا بنية النفل او واجب آخر كذا يشترط فيه التبييت اي النية من الليل لان
ما سوى رمضان كان محلا للنفل فيقع جميع الامساكات على النفل ما لم يعين من الليل الصوم العارضي
وهو القضاء والكفارة والنذر المطلق بخلاف النذر المعين فانه يتادى بمطلق النية وبنية النفل
ولكن لا يتادى بنية واجب آخر ولا يشترط فيه التبييت لانه معين في نفسه كرمضان لا يقع
الامساك المطلق الا عالية لم يصرفه الى واجب آخر وايضا لا يحتمل هذا القسم الثالث الفوات بل كلما
صام لا يكون مؤديا لان كل العمر محل له عندنا وعند الشافعي رح ان لم يقض رمضان حتى جاء
رمضان آخر تجب عليه الفدية مع القضاء جبرا له على التكاسل والتهاون بخلاف القسمين الاولين
وهما الصلوة والصوم فانهما يحتملان الفوات اذا لم يؤدهما في الوقت المعهود فيكون قضاء او يكون
مشكلا اي يشبه المعيار والظرف كالحج عطف على ما سبق وهو النوع الرابع من انواع الموقت يعني
او يكون وقت الموقت مشكلا اي مشتبه الحال يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه ونظيره وقت
الحج فانه مشكل بهذا المعنى وذلك من وجهين الاول ان وقت الحج شوال وذو القعدة وعشرة
ذي الحجة والحج لا يؤدى الا في بعض عشرة ذي الحجة فيكون الوقت فاضلا فمن هذا الوجه يكون ظرفا
ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت الا حج واحد يكون معيارا بخلاف الصلوة فانه في وقت واحد
يؤدى صلوة مختلفة والثاني ان الحج لا يفرض في العمر الا مرة واحدة فان ادرك العام الثاني
والثالث يكون الوقت موسعا يؤديه في اي وقت شاء وان لم يدرك العام الثاني يكون الوقت
مضيقا لا بد له ان يؤدي في العام الاول لكن ابا يوسف رح اعتبر جانب التضييق ومحمد رح
اعتبر جانب التوسع على ما قال المصنف رح وتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف رح خلافا

محمد رح اي لابد عند ابي يوسف رح ان يؤدي الحج في العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فان
الحيوة الى العام الثاني موهوم والوقت مديد وعند محمد رح يترخص له ان يؤخر الى العام الآخر بشرط
ان لا يفوت منه وثمرة الاختلاف لا تظهر الا في الاثم فاذا لم يؤد في العام الاول يصير فاسقاً
مردود الشهادة وعند ابي يوسف رح فثم اذا اداه في العام الثاني يرتفع عنه الاثم وتقبل شهادته
وهكذا في كل عام وعند محمد رح لا ياثم الا عند الموت او ادراك علاماته ولا يكون مردود الشهادة
ولكن كلما ادى يكون اداءً عند الفريقين لا قضاءً ثم يتادى باطلاق النية لا بنية النفل هذا
من حكم كونه مشكلا اي ان ادى الحج بمطلق النية بان يقول نويت الحج يقع عن الفرض بخلاف
ما اذا قال نويت حج النفل فانه يقع عن النفل وقال الشافعي رح يقع ههنا عن الفرض ايضاً لانه
سفيه يجب ان يحجر عليه ولا يقبل تصرفه قلنا هذا يبطل الاختيار الذي شرط في العبادات والحاصل
ان الحج لما كان يشبه المعيار والظرف اخذ شبهاً من كل منهما فمن حيث كونه معياراً اخذ شبهاً
من الصوم فيتادى بمطلق النية كالصوم ومن حيث كونه ظرفاً اخذ شبهاً من الصلوة فلا يتادى
بنية النفل كالصلوة هكذا ينبغي ان يفهم ثم لما فرغ المصنف رح عن مباحث المطلق والموقت شرع
في بيان كون الكفار مامورين بالامر والافعال والكفار مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع
من العقوبات والمعاملات لان الامر بالايمان في الواقع لا يكون الا للكفار واما للمؤمنين كما
في قوله تع يا ايها الذين آمنوا آمنوا فانما يراد به الثبات على الايمان والاستقامة عليه او مطابقة
القلب للسان او نحو ذلك كذا هو اليق بالعقوبات لان العقوبات وهي الحدود والقصاص
اذا كانت تجري على المسلمين لاجل انتظام العالم ومصلحة العباد والزجر عن المعاصي فالكفار اولى
بها سيما عند ابي حنيفة رح لان الحدود والكفارات عنده زاجرة للناس عن الارتكاب
لا ساترة ومزيلة للمعصية واما المعاملات ففي دائرة بيننا وبينهم فينبغي ان نتعامل معهم حسب ما تعاملنا

بيننا في البيع والشراء والاجارة وغيرها سوى الخمر والخنزير فانهما مباحان لهم لا لنا واليه اشار عليه الصلوة والسلام بقوله الخمر لهم كالخل لنا والخنزير لهم كالشاة لنا وانما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا وبالشرائع في حكم المواخذة في الآخرة بلا اختلاف يعني ان الكفار مخاطبون بالشرائع وهي الصيام والصلوة والزكوة والحج في حق المواخذة في الآخرة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي رح فهم يعذبون بترك اعتقاد الفرائض والواجبات كما يعذبون بترك اعتقاد اصل الايمان لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي لم نك من المعتقدين للصلوة المفروضة والزكوة المفروضة هكذا قالوا وقد فسرته في التفسير الاحمدي بما طنب وجه واشمله واما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض يعني انهم مخاطبون باداء العبادات في الدنيا ايضا عند البعض من مشائخ العراق واكثر اصحاب الشافعي رح وهذه مغلطة عظيمة للقوم لان الشافعي رح لما لم يقل بصحة ادائها منهم حالة الكفر ولا بوجوب قضائها بعد الاسلام فما معنى وجوب الاداء في الدنيا فلذا اولوا كلامه بان معنى الخطاب في حقهم آمنوا ثم صلوا بعد الايمان بمقتضى تبعا للعبادات وثمرته انهم يواخذون عنده في الآخرة بترك فعل الصلوة كما يعذبون بترك اعتقادها اتفاقا فلو لم يكونوا مخاطبين باداء العبادات في الدنيا لما عذبوا في الآخرة بتركها هذا غاية ما قيل في التلويح في تحقيق هذا المقام والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات اي المذهب الصحيح لنا ان الكفار لا يخاطبون باداء العبادات التي تحتمل السقوط مثل الصلوة والصوم فانهما يسقطان عن اهل الاسلام بالحيض والنفاس ونحوهما لقوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن انك تأتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فان هم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فانه تصريح بانهم لا يكلفون بالعبادات الا بعد الايمان

واما الايمان فلما لم يحتمل السقوط من اصلا جرم كانوا مخاطبين به ولما فرغ المصنف عن مباحث

الامر شرع في مباحث النهي فقال ومنه النهي هو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل

يعني ان النهي كالامر في كونه من الخاص لانه لفظ وضع لمعنى معلوم وهو التحريم وباقي القيود

كما مضى في الامر غير انه وضع قوله لا تفعل مكان قوله افعل وهو يشمل المخاطب والغائب والمتكلم والمعروف

والمجهول وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي والحكيم انما ينهى عن الفحشاء والمنكر كما

ان الحسن في جانب الامر كذلك ثم ان في النهي تقسيما بحسب اقسام القبح وهو انه اما قبيح لعينه او لغيره

وكل منهما نوعان فصار المجموع اربعة على ما بينه المصنف بقوله وهو اي المنهي عنه المفهوم من النهي

اما ان يكون قبيحا لعينه اي تكون ذاته قبيحة بقطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض

المجاورة وذلك نوعان وضعا وشرعا اي الاول من حيث انه وضع للقبيح العقلي بقطع النظر

عن ورود الشرع والثاني من حيث ان الشرع ورد بهذا والا فالعقل يجوزه او لغيره عطف على

قوله لعينه وذلك نوعان وصفا ومجاورا يعني ان النوع الاول ما يكون القبيح وصفا للمنهي عنه

اي لازما غير منفك عنه كالوصف والنوع الثاني ما يكون القبيح فيه مجاورا للمنهي عنه في بعض

الاحيان منفكا عنه في بعض آخر كالكفر وبيع الحر وصوم يوم النحر والبيع وقت النداء امثلة للانواع

الاربعة على ترتيب اللف والنشر فالكفر مثال لما قبح لعينه وضعا لانه وضع لمعنى هو قبيح في اصل وضعه

والعقل مما يحكم به لو لم يرد عليه الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول السليمة وبيع الحر مثال

لما قبح لعينه شرعا لان البيع لم يوضع في اللغة لمعنى هو قبيح عقلا وانما قبح فيه لاجل ان الشرع

فسر البيع بمبادلة مال بمال والحر ليس بمال عنده وكذا صلوة المحدث قبيحة شرعا لان الشارع

اخرج المحدث من ان يكون اهلا لادائها وصوم يوم النحر مثال لما قبح لغيره وصفا فان الصوم

في نفسه عبادة وامساك لله تعالى وانما يحرم لاجل ان يوم النحر يوم ضيافة الله تعالى وفي الصوم

اعراض عنها وهذا المعنى لازم بمنزلة الوصف لانه الصوم لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف

الجزء وصف الكل فصار فاسدا ولم يلزم بالشروع بخلاف النذر فانه في نفسه طاعة وانما الفساد في اتصاله

وانما الفساد في الفعل فيجب قضاؤه وبخلاف الصلوة في الاوقات المكروهة فانها وان كانت

من هذا القسم ايضا لكن الوقت ليس داخلا في تعريفها ولا معيارا لها فلم تكن فاسدة بل مكروهة تحريما

بالشروع ويجب القضاء بالافساد والبيع وقت النداء مثال لما قبح لغيره مجاورا فان البيع في ذاته

امر مشروع مفيد للملك وانما يحرم وقت النداء لان فيه ترك السعي الى الجمعة الواجب بقوله تعالى فاسعوا

الى ذكر الله وذروا البيع وهذا المعنى مما يجاور البيع في بعض الاحيان فيما اذا باع وترك السعي وينفك

عنه في بعض الاحيان فيما اذا سعى الى الجمعة وباع في الطريق بان يكون البائع والمشتري راكبين

في سفينة تذهب الى الجامع وفيما اذا لم يبع ولم يسع الى الجمعة بل اشتغل بشغل آخر فهذا البيع كبيع الغاصب

يفيد الملك بعد القبض ومثله وطي الحائض مشروع من حيث انها منكوحته وانما يحرم لاجل الاذى

وهو مما يمكن ان ينفك عن الوطي بان يوجد الوطي بدون الاذى والاذى بدون الوطي وكذا الصلوة

في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما تحرم لاجل شغل ملك الغير وهو مما ينفك عن الصلوة بان

توجد الصلوة بدون شغل ملك الغير بل في ملك نفسه او يوجد الشغل بدون الصلوة بان يسكن

فيه ولا يصلي ولما فرغ عن تقسيم النهي اراد ان يبين ان اي نهي يقع على القسم الاول واي نهي يقع

على القسم الآخر فقال والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والمراد بالافعال الحسية ما يكون

معانيها المعلومة القديمة قبل الشرع باقية على حالها لا تتغير بالشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فبقيت

معانيها وماهياتها بعد نزول التحريم على حالها والمراد ان حرمتها حسية معلومة بالحس لا تتوقف على الشرع

فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق وعدم الموانع يقع على القبح لعينه الا اذا قام الدليل على خلافه

كالوطي حالة الحيض حرام لغيره مع انه فعل حسي لقيام الدليل وعن الامور الشرعية يقع على الذي اتصل

٦١

وصفاً عطف على قوله عن الافعال الحسية اى والنهي عن الامور الشرعية يقع على القسم الذي اتصل به القبح وصفاً يعني يحمل على انه قبيح لغيره وصفاً اى والامور الشرعية هي التي غيرت معانيها الاصلية لورود الشرع بها كالصوم والصلوة والبيع والاجارة فان الصوم هو الامساك في الاصل وزيدت عليه في الشرع اشياء والصلوة هو الدعاء وزيدت عليه اشياء والبيع مبادلة المال بالمال فقط زيدت عليها اهلية العاقدين ومحلية المعقود عليه وغير ذلك والاجارة مبادلة المال بالمنافع زيدت عليه معلومية المستاجر والاجرة والمدة وغير ذلك فالنهي عن هذه الافعال عند الاطلاق يحمل على القبح الوصفي الا اذا دل الدليل على كونه قبيحا لعينه كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث لان القبح ثبت اقتضاء فلا يتحقق على وجه يبطل به المقتضى وهو النهي دليل على الدعوى الاخيرة وبيانه ان المقتضى يبطل اذ هو ان في النهي عن الافعال الشرعية اختلافا فقال الشافعي رح انه يقتضي القبح لعينه وهو الكامل قياسا على الاول على ما ياتي ونحن نقول ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد فان كف عن المنهي عنه باختياره يثاب عليه والا يعاقب عليه فان لم يكن ثمة اختيار يسمى ذلك الكف نفيا ونسخا لا نهيا كما اذا لم يكن في الكوز ويقال له لا تشرب فهذا نفي وان قيل له ذلك بوجود الماء يسمى نهيا فالاصل في النهي عدم الفعل بالاختيار والقبح انما ثبت في النهي اقتضاء ضرورة حكمة الناهي فينبغي ان لا يتحقق هذا القبح على وجه يبطل به المقتضى اعني النهي لانا اذا اخذ القبح قبحا لعينه صار النهي نفيا وبطل الاختيار اذ الاختيار كل شيء بما يناسبه فاختيار الافعال الحسية هو القدرة حسا اى يقدر الفاعل ان يفعل الزنا باختياره ثم يكف عنه نظرا الى نهي الله تعالى فيكون القبح ثمة لعينه واختيار الافعال الشرعية ان يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشارع ومع ذلك ينهاه عنه فيكون ماذونا فيه وممنوعا عنه جميعا ولا يجتمعان قط الا ان يكون ذلك الفعل مشروعا باعتبار اصله وذاته

وقبيحا باعتبار وصفه ولا يكفي في هذه الافعال الشرعية الاختيار الحسي كما كان في القسم الاول
والشافعي رح اذا قال بكمال القبح اي لعينه ذهب الاختيار الشرعي وبقي الاختيار الحسي لا غير فصار النهي نفيا ونسخا وابطل المقتضي لرعاية المقتضي وهو قبيح جدا هذا هو غاية التحقيق في هذا المقام ثم
فرع على الاصل الذي مهده فقال ولهذا كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم يوم النحر مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل اي لاجل ان النهي عن الافعال الشرعية
يقتضي القبح لغيره وصفا كان هذه الامور المذكورة مشروعة باعتبار الاصل دون الوصف فان
الربوا هو معاوضة مال بمال وفيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لاحد الجانبين فهو مشروع باعتبار
ذاته الذي هو العوضان وانما الفساد فيه لاجل الفضل المشروط وكذا حال سائر البيوع الفاسدة
كالبيع بشرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او المعقود عليه الذي هو اهل الاستحقاق
والبيع بالخمر ونحوه كل ذلك مشروع باعتبار ذاته وانما الفساد باعتبار الشرط الزائد فيكون مفيدا للملك
بعد القبض وكذا صوم يوم النحر مشروع باعتبار كونه صوما وغير مشروع باعتبار الوصف الذي هو الاعراض
عن الضيافة فتعلق النهي في كل ذلك بالوصف لا بالاصل ثم ههنا سؤال مقدر على ابي حنيفة رح
وهو ان بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم من الافعال الشرعية مع ان ههنا النهي لم يقع
على القبح لغيره بل على القبح لعينه عندكم فاجاب عنه المصنف وقال والنهي عن بيع الحر والمضامين
والملاقيح ونكاح المحارم مجاز عن النفي فالحر عام من ان يكون حر الاصل او حر العتاقة والمضامين
جمع مضمونة وهو ما في اصلاب الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام الامهات والمحارم
عام من ان يكون حرمة القرابة او حرمة المصاهرة وبالجملة فالنهي عن هؤلاء محمول على النفي
بطريق المجاز فكان نسخا لعدم محله اي فكان هذا النهي كله نسخا للمشروعية لعدم محل النهي لان محل
البيع هو المال المتقوم وهؤلاء ليسوا باموال ومحل النكاح المحللات وهن محرمات بالنص وفي ايراد لفظ

النسخ بعد النفي تنبيه على تراد فهما ههنا ويمكن ان يكون نسخا اصطلاحيا عند من يقول ان رفع الاباحة الاصلية ورفع ما في الجاهلية او في الشرائع السابقة يسمى نسخا لان بيع الحر كان في شريعة يوسف وبيع المضامين والملاقيح كان في الجاهلية ونكاح بعض المحارم كان في الجاهلية وبعضها في الاديان السابقة وقال الشافعي رح في البابين ينصرف الى القسم الاول شروع في بيان مذهب الشافعي رح يعني ان عنده النهي في كل من الافعال الحسية والافعال الشرعية ينصرف الى القبح لعينه فحرمة الزنا والخمر وحرمة صوم النحر عنده سواء قولا بكمال القبح حال بمعنى الفاعل اي حال كونه قائلا بكمال القبح وهو القبح لعينه او مفعول له اي لاجل قوله بكمال القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان من مذهبنا ان الامر المطلق الخالي عن القرينة يقع على الحسن لعينه قولا بكمال الحسن فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب عنده ولا البيع الفاسد موجبا للملك بعد القبض وانما شبه الشافعي رح النهي بالامر لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينبغي ان يكونا على السواء ولان المنهي عنه معصية فلا يكون مشروعا لما بينهما من التضاد عطف على قوله قولا بكمال القبح لا على قوله لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كما يوهمه الظاهر فهو دليل ثان للشافعي رح باعتبار ترتب احكامه وآثاره كما ان الاول دليل باعتبار تقدم مقتضاه وشرطه والفرق بين المسلكين بين وقد عرفت جوابهما فيما تقدم في ضمن تقريرانا ولهذا قال لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا هذا شروع في تفريعات الشافعي رح على مقدمة مطوية نشأت من قوله فلا يكون مشروعا اي ولان المنهي عنه سواء كان حسيا او شرعيا لا يكون مشروعا بنفسه ولا سببا لمشروع آخر قال الشافعي رح لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لان الزنا حرام ومعصية فلا يكون سببا للنعمة هي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من الله تعالى بها علينا حيث قال وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا فلا تثبت حرمة المصاهرة الا بالنكاح

وهي اربع حرمات حرمة اب الواطي وابنه على الموطوءة وحرمة ام الموطوءة وبنتها على الواطي فهذه الحرمات
الاربع عنده لا تتعلق الا بالواطي الحلال وعندنا كما تثبت بالنكاح تثبت بالزنا ودواعيه
من القبلة واللمس والنظر الى الفرج الداخل بشهوة وذلك لان دواعي الزنا مفضية الى الزنا والزنا
مفض الى الولد والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات اي تحريم على الولد او لا اب الواطي وابنه
اذا كانت انثى وام الموطوءة وبنتها اذا كان ذكرا ثم تتعدى من الولد الى طرفيه فتحرم قبيلة المرأة على
الزوج وقبيلة الزوج على المرأة لان الولد انشأ جزئية واتحادا بينهما ولهذا يضاف الولد الواحد الى
الشخصين جميعا فصار كأن الموطوءة جزء من الواطي والواطي جزء منها فتكون قبيلته قبيلتها وقبيلتها قبيلته
وعلى هذا كان ينبغي ان لا يجوز وطي الموطوءة مرة اخرى ولكن انما جاز ذلك دفعا للحرج وكذا تتعدى هذه
من الزنا الى اسبابه فالزنا واسبابه انما يفيد حرمة المصاهرة بواسطة الولد لا من حيث انه زنا كما
ان التراب انما يطهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه ولا يفيد الغصب الملك
عطف على لا تثبت وتفريع ثان للشافعي رح وذلك لان الغصب حرام ومعصية فلا يكون
سببا لامر مشروع هو الملك اذا هلك المغصوب وقضي عليه بالضمان وعندنا يملك الغاصب المغصوب
بعد الضمان فيملك اكسابه الباقية في يده وينفذ بيعه الماضي لانه لو لم يملك الغاصب
المغصوب بل بقي في ملك المالك لاجتمع البدلان في ملكه وهو الاصل مع الضمان وذلك لا يجوز
فلما ملك المالك الضمان يجب ان يملك الغاصب المغصوب فالضمان عنده بمقابلة اليد الفائتة عن
الملك وعندنا بمقابلة الملك الفائت الا في المدبر فانه اذا غصب رجل مدبرا فهلك في يده يضمنه
ولا يملكه جبرا لليد الفائتة ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة تفريع ثالث للشافعي رح وذلك
لان سفر المعصية وهو سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي معصية وحرام فلا يكون سببا لشرع وجه
الرخصة في افطار الصوم وقصر الصلوة وعندنا تعم الرخصة المطيع والعاصي جميعا لان السفر ليس

قبيحا في نفسه بل القبيح هو المعصية مجاور له منفك عنه فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال
المسلم بالاستيلاء تفريع رابع للشافعي رح وذلك لان استيلاء الكافر على مال المسلم واحرازه
بدار الحرب حرام ومحظور فلا يصلح ان يكون سببا للملك وعندنا يكون فانه سبب للملك لان الحفظ
انما يكون بالملك وباليد فاذا اخذوه وادخلوه في دارهم فات منا اليد والملك فكان استيلاؤهم
على محل غير معصوم بقاء وان كان معصوما ابتداء فيملكونه وقد ثبت ذلك من اشارة قوله تعالى للفقراء
المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم لانهم كانوا اغنياء بمكة وانما سموا فقراء لاستيلاء
الكفار على اموالهم ثم لما فرغ المصنف عن بيان الخاص واحكامه واقسامه شرع في بيان العام فقال
واما العام فما يتناول افرادا متفقة الحدود على سبيل الشمول وكلمة ما عبارة عن لفظ موضوع
لان العموم لا يجري في المعاني والعام من اقسام وجوه النظم وضعا كالخاص وبقوله يتناول افرادا
خرج الخاص اما خاص العين فظاهر واما خاص الجنس والنوع فلانه يتناول مفهوما كليا او فردا
واحدا يحتمل الصدق على كثيرين وليس هو بموضوع للافراد بنفسه وكذا خرج اسماء العدد لانه
يتناول الاجزاء دون الافراد وكذا يخرج المشترك لانه يتناول معاني لا افرادا ثم قوله متفقة
الحدود على سبيل الشمول لبيان تحقيق ماهية العام لا للاحتراز وقيل متفقة الحدود احتراز عن المشترك
لانه يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احتراز عن النكرة المنفية فانها تتناول الافراد
على سبيل البدلية دون الشمول وانما اكتفى المصنف بالتناول دون الاستغراق اتباعا لفخر الاسلام
فانه لا يشترط عنده في العام الاستغراق بجميع الافراد فالجمع المعرف والمنكر كله عام وعند صاحب
التوضيح يشترط في العام الاستغراق فيكون الجمع المنكر واسطة بين العام والخاص وانه يوجب
الحكم فيما يتناوله قطعا بيان لحكمه بعد بيان معناه فقوله يوجب الحكم رد على من قال انه مجمل
لاختلاف اعداد الجمع فلا يكون موجبا اصلا بل يجب التوقف حتى يقوم الدليل على معين وقوله

فيما قيناه ولرد على من قال لا يجب للمفرد الا الواحد ولا لجمع الا الثلث والباقي موقوف على قيام الدليل وقوله قطعا رد على الشافعي رح حيث ذهب الى ان العام ظني لانه ما من عام الا وقد خص منه البعض فيحتمل ان يكون مخصوصا منه البعض وان لم نقف عليه فيوجب العمل لا العلم كخبر الواحد والقياس ونقول هذا احتمال ناش بلا دليل وهو لا يعتبر واذا خص منه البعض كان احتمالا ناشيا عن دليل فيكون معتبرا فعندنا العام قطعي فيكون مساويا للخاص حتى يجوز نسخ الخاص به اي بالعام لانه يشترط في الناسخ ان يكون مساويا للمنسوخ او خيرا منه كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا عن البول وعرنيون قبيلة منسوبون الى عرنية تصغير عرنة الشيء هي واد بعرفات وحديثهم ما روى انس بن مالك رح ان قوما من عرنية اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت بطونهم فامرهم رسول الله عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من ابانها وابوالها فصحوا ثم ارتدوا وقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم في اثرهم قوما فاخذوا وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فهذا حديث خاص ببول الابل يدل على طهارته وبه تمسك محمد رح في ان بول ما يوكل لحمه طاهر ويحل شربه للتداوي وغيره وعندنا هو منسوخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول وهو عام لماكول اللحم وغيره فقد نسخ الخاص بهذا العام فبول مايوكل لحمه وغيره كله نجس حرام لا يحل شربه واستعماله للتداوي وغيره عند ابي حنيفة رح ويحل عند ابي يوسف رح في التداوي للضرورة على ما عرف وقصة هذا الحديث الناسخ ما روي انه عليه السلام لما فرغ من دفن صحابي صالح ابتلي بعذاب القبر جاء الى امرأته وسألها عن عمله فقالت كان يرعى الغنم ولا يتنزه من بوله فحينئذ قال عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه فهو كما ترى خاص ببول ما يوكل لحمه كما كان المنسوخ خاصا به لكن العبرة لعموم اللفظ والذي يدل على كون حديث العرنيين منسوخا بهذا الحديث ان المثلة التي تضمنها حديث العرنيين منسوخة بالاتفاق

لانها كانت في ابتداء الاسلام واذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر ان الحلقة
للاول والفص بينهما تاييد لمقدمة مفهومة مما قبل وهي ان العام مساو للخاص مسألة فقهية وهي
انه اذا اوصى احد بخاتمه لانسان ثم اوصى بكلام مفصول بعده بفص ذلك الخاتم بعينه لانسان
آخر فتكون الحلقة للموصى له الاول خاصة والفص مشتركا بين الاول والثاني على السواء وذلك
لان الخاتم عام اي كالعام لان العام المصطلح هو ما يشمل افرادا والخاتم لا يصدق الا على فرد واحد
ولكنه كالعام يشمل الحلقة والفص كليهما والفص خاص يدل لوله فقط فاذا ذكر الخاص بعد العام بكلام
مفصول وقع التعارض بينهما في حق الفص فيكون الفص للموصى لهما جميعا تسوية للعام مع الخاص
بخلاف ما اذا اوصى بالفص بكلام موصول فانه يكون بيانا لان المراد بالخاتم فيما سبق الحلقة
فقط فتكون الحلقة للاول والفص للثاني وعند ابي يوسف رح يكون الفص للثاني البتة سواء
اتى بكلام موصول او مفصول لان الوصية انما تلزم بعد مماته لا في حياته فكان الموصول والمفصول
سواء كما في الوصية بالرقبة لانسان وبخدمتها لآخر قلنا الوصية بالرقبة لا تتناول الخدمة لانهما جنسان
مختلفان بخلاف الخاتم فانه يتناول الفص لا محالة فيكون كالقياس مع الفارق ثم ان في هذا
المقام عامين يختلف فيهما الشافعي رح مع ابي حنيفة رح ظنا منه بانهما مخصوصان عند ابي حنيفة
وليس كذلك تقرير الاول ان في قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه كلمة ما عامة لكل ما لم يذكر اسم الله
عليه عامدا او ناسيا فينبغي ان لا يحل متروك التسمية اصلا كما ذهب اليه مالك رح ولكنكم خصصتم الناسي
من هذا وقلتم انه يجوز متروك التسمية ناسيا والآية محمولة على العامد فقط فلنا ان نخص العامد منه ايضا
بالقياس على الناسي وبخبر الواحد وهو قوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمى او لم يسم فلم يبق
في الآية الا ما كان مذبوحا باسماء الاصنام وتقرير الثاني ان في قوله تع ومن دخله كان
آمنا كلمة من ايضا عامة شاملة لمن دخل في البيت بعد قتل انسان او بعد قطع اطرافه او دخل

في البيت ثم قتل فيه احدا فينبغي ان يكون كل من هؤلاء آمنا واذ خصصتم من هذا من قتل
في البيت بعد الدخول ومن دخل فيه بعد قطع الاطراف وقلتم انه يقتص من هذين في البيت فلنا
ان نخص الصورة الثالثة ايضا وهو من دخل في البيت بعد ان قتل انسانا فيقتص منه القياس
على الصورتين الاوليين ومع بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولم يبق
تحت هذا العام الا الآمن من عذاب النار فاجاب المصنف رح عن جانب ابي حنيفة رح بقوله ولا يجوز
تخصيص قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ومن دخله كان آمنا بالقياس وخبر الواحد اي لا يجوز
تخصيص الشافعي رح العامد عن قوله تع ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بالقياس على الناسي
وقوله عليه السلام المسلم يذبح على اسم الله سمي او لم يسم وتخصيص الداخل في البيت بعد قتل عن قوله
ومن دخله كان آمنا بالقياس على القاتل بعد الدخول وعلى الاطراف وقوله عليه السلام الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم لانهما ليسا بمخصوصين تعليل لقوله لا يجوز اي لان هذين العامين
ليسا بمخصوصين اولا كما زعمتم حتى يخص ثانيا بالقياس وخبر الواحد لان الناسي ليس بداخل
في قوله تع مما لم يذكر اسم الله اصلا اذ هو في معنى الذاكر فلم يخص من الآية حتى يقاس عليه العامد
وكذا الذي عليه قصاص في الطرف لم يخص من الآمن اذ المراد بالآمن آمن الذات والاطراف كانها
ليست من الذات بل من المال وكذا القاتل بعد الدخول فيها ومعنى قوله ومن دخله كان آمنا من دخله
بعد ما صار مباح الدم بردة او زنا او قصاص لانه باشر هذه الامور بعد الدخول فهو خارج عن
مضمون الآية لا انه مخصوص منها لا يقال ان ضمير دخله راجع الى البيت والمقصود بيان آمن
الحرم لانا نقول ان حكمهما واحد بدليل قوله تع او لم يروا انا جعلنا حرما آمنا ثم ان المصنف لما فرغ عن
بيان العام الغير المخصوص شرع في بيان العام المخصوص واورد فيه ثلثة مذاهب وبين كل مذهب
بدليل وشبهة بمسألة فقهية فقال فان لحقه خصوص معلوم او مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج

ای مولانا عبد العلی رح ١٢ منه

ای ان یلحق ہذا العام الذی کان قطعیا مخصص معلوم المراد او مجہول المراد فالمختار انہ لا تبقی قطعیتہ ولکن یجب العمل بہ کما ہو شان سائر الدلائل الظنیۃ من خبر الواحد والقیاس والتخصیص فی الاصطلاح ہو قصر العام علی بعض مسمیاتہ بکلام مستقل موصول فان لم یکن کلاما بان کان عقلا او حسا او عادۃ او نحوہ لم یکن تخصیصا اصطلاحا ولم یصر ظنیا وکذا ان لم یکن مستقلا بل کان بغایۃ او شرط او استثناء او صفۃ ویجیئ تفاصیلہا وکذا ان لم یکن موصولا بل کان متراخیا لا یسمی تخصیصا بل نسخا علی ما سیجیئ ہکذا قالوا وعند الشافعی رح کل ذلک یسمی تخصیصا لانہ عندہ ہو قصر العام علی بعض المسمیات مطلقا وکثیرا ما یطلق التخصیص علی المتراخی مجازا عندنا ایضا ونظیر الخصوص المعلوم والمجہول قولہ تعالی واحل اللہ البیع وحرم الربوا فان البیع لفظ عام لدخول لام الجنس فیہ وقد خص اللہ منہ الربوا وہو فی اللغۃ الفضل ولم یعلم ای فضل یراد بہ لان البیع لم یشرع الا للفضل فہو حینئذ نظیر الخصوص المجہول ثم بینہ النبی علیہ السلام بقولہ الحنطۃ بالحنطۃ والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذہب بالذہب والفضۃ بالفضۃ مثلا بمثل یدا بید والفضل ربوا فہو حینئذ نظیر الخصوص المعلوم ولکن لم یعلم حال ما سوی الاشیاء الستۃ البتۃ ولہذا قال عمر رض خرج النبی عنا ولم یبین لنا ابواب الربوا ای بیانا شافیا فاحتاجوا الی التعلیل والاستنباط فعلل ابو حنیفۃ بالقدر والجنس والشافعی رح بالطعم والثمنیۃ ومالک رح بالاقتیات والادخار فعمل کل بمقتضی تعلیلہ فی تحریم اشیاء وتحلیل اشیاء علی ما یاتی فی باب القیاس ان شاء اللہ تعالی عملا بشبہ الاستثناء والنسخ تعلیل للمذہب المختار وبیانہ ان دلیل التخصیص وہو قولہ تعالی وحرم الربوا شبیہ الاستثناء باعتبار حکمہ وہو ان المستثنی کما لم یدخل فیما قبل کذلک المخصوص لم یدخل تحت العام وشبیہ الناسخ باعتبار صیغتہ وہو ان صیغتہ مستقلۃ کالناسخ فیجب علینا ان نراعی کلا الشبہین ونوفر حظ کل منہما علی تقدیری کون المخصوص معلوما او مجہولا لا ان نقتصر علی الشبہ الاول کما اقتصر

قولہ علی الشبہ الاول ای شبہ الاستثناء قمر الاقمار

عليه اهل المذهب الثاني ولا ان نقتصر على شبه الثاني كما اقتصر عليه اهل المذهب الثالث فقلنا اذا كان دليل الخصوص معلوماً فرعاية شبه الاستثناء تقتضي ان يبقى العام قطعياً على حاله لان المستثنى اذا كان معلوماً كان المستثنى منه في الافراد الباقية على حاله ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان لا يصح الاحتجاج بالعام اصلاً لان الناسخ مستقل وكل مستقل يقبل التعليل وان لم يقبل الناسخ بنفسه التعليل لئلا تلزم معارضة التعليل النص ولو قبل التعليل فلا يدرى كم يخرج بالتعليل وكم يبقى فيصير مجهولاً وجهالته تؤثر في جهالة العام فلرعاية الشبهين جعلنا العام بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به واذا كان دليل الخصوص مجهولاً فينعكس المعلوم يعني ان رعاية شبه الاستثناء تقتضي ان لا يصح التمسك بالعام اصلاً لان جهالة المستثنى تؤثر في جهالة المستثنى منه والمجهول لا يفيد شيئاً ورعاية شبه الناسخ تقتضي ان يبقى العام قطعياً لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فلرعاية الشبهين جعلنا العام ههنا ايضاً بين بين وقلنا لا يبقى قطعياً ولكن يصح التمسك به فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه تشبيه لدليل الخصوص المذكور بمسألة فقهية اي صار دليل الخصوص على هذا المذهب المختار نظير هذه المسألة الفقهية وهي ان يعين الخيار في احد العبدين المبيعين وسمى ثمنه على حدة ذلك لان هذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يعين محل الخيار ويسمى ثمنه والثاني ان لا يعين ولا يسمى والثالث ان يعين ولا يسمى والرابع ان يسمى ولا يعين فالعبد الذي فيه الخيار داخل في العقد غير داخل في الحكم فمن حيث انه داخل في العقد يكون رد المبيع بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء فيكون كالمخصص الذي له شبه بالاستثناء وشبه بالنسخ فرعاية شبه النسخ تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع واحد فلا يكون بيعاً بالحصة ابتداء بل بقاء

ورعاية شبه الاستثناء تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لجهل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه وهو المذكور في المتن صح البيع بشبه الناسخ ولم يعتبر
ههنا جعل قبول ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما اعتبر اذا جمع بين الحر والعبد وفصل الثمن لان
الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله ليس من مقتضيات العقد وفي مسئلتنا العبد الذي
فيه الخيار داخل في العقد فلا يكون ضمه مخالفا لمقتضى العقد وان جهل احدهما او كلاهما لا يصح
شبه الاستثناء ففي صورة جهل كليهما يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف الا احدهما
بحصته ذلك وذلك باطل وفي صورة جهل المبيع يصير كانه قال بعت هذين العبدين بالف
الا احدهما بخمس مائة وفي صورة جهل الثمن يصير كانه قال بعتهما بالف الا هذا بحصته من الالف
ولم يعتبر في هذه الصور شبه الناسخ لان الناسخ المجهول يسقط بنفسه فيبطل شرط الخيار ويلزم
العقد في العبدين وهو خلاف ما قصده القائل وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء
المجهول لان كل واحد منهما البيان انه لم يدخل هذا هو المذهب الثاني واليه ذهب الكرخي وعيسى
بن ابان وهؤلاء قد فرطوا في هذا العام المخصوص البعض ويقولون لا يبقى العام قابلا للتمسك
اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما اذا قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما اذا
قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم وشبهوه بالاستثناء فقط لانهم لم يراعوا جانب الصيغة
بل اعتبروا المعنى فقط وهو عدم الدخول وانما شبهوه بالاستثناء المجهول لانه اذا كان دليل
الخصوص مجهولا فظاهر انه كالمجهول وان كان معلوما فبالتعليل يصير مجهولا وان كان الاستثناء
في نفسه مما لا يقبل التعليل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد تشبيه لدليل هذا المذهب
بمسئلة فقهية مذكورة فانه اذا باع العبد والحر بثمن واحد بان يقول بعتهما بالالف فالحر لا يدخل
في البيع فيكون استثناء ويبقى العبد بالحصة من الالف ابتداء فالحر لا يدخل ابتداء وهو باطل لجهالة الثمن بخلاف

مالاذا فصل الثمن بان يقول بعت هذا بخمس مائة وهذا بخمس مائة فانه يجوز عندهما خلافا لابی حنیفة رح

بجعل قبول الآخر شرطا لقبول الآخر للبیع وقیل انه یبقی کما کان اعتبارا بالناسخ لان کل واحد

منهما مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء هذا هو المذهب الثالث فهؤلاء قد افرطوا فی حق العام بالبقاء

قطعیا کما کان وشبهوه بالناسخ فقط من حیث استقلال الصیغة ولم یلتفتوا الی رعایة جانب

الاستثناء قط فان کان دلیل الخصوص معلوما فظاهر ان الناسخ المعلوم لا یؤثر فی تغییر ما بقی من الافراد

الغیر المنسوخة وان کان مجهولا فالناسخ المجهول یسقط بنفسه ولا تؤثر جهالته فی تغییر ما قبله فصار

کما اذا باع عبدین وهلک احدهما قبل التسلیم تشبیه لدلیل هذا المذهب بمسألة فقهیة مذکورة فانه اذا

باع عبدین بثمن واحد بان قال بعتهما بالف ومات احد العبدین قبل التسلیم یبقی البیع فی الآخر

بحصته من الالف لانه بیع بالحصة بقاء فکانه فسخ البیع فی العبد المیت بعد انعقاده وهو جائز

وههنا مذهب رابع مذکور فی التوضیح وغیره ولم یذکره المص وهو ان دلیل الخصوص ان کان مجهولا

یسقط الاحتجاج به علی ما قاله الکرخی وان کان معلوما فکالاستثناء وهو لا یقبل التعلیل فیبقی العام

قطعیا علی ما کان قبل ذلک ولما فرغ المص عن بیان تخصیص العام شرع فی ذکر الفاظه فقال والعموم

اما ان یکون بالصیغة والمعنی او بالمعنی لا غیر کرجال وقوم یعنی ان العام علی نوعین احدهما ما تکون

الصیغة والمعنی کلاهما علما والاعلی الشمول بان تکون الصیغة صیغة جمع والمعنی مستوعبا فی الفهم

منه والآخر ان لا تکون الصیغة دالة علی العموم ویکون المعنی مدلولا بالاستیعاب ولا یتصور عکسه

لان اخلاء المعنی عن اللفظ العام الموضوع غیر معقول الا بالتخصیص وذلک شیء آخر فالاول مثاله

رجال ونساء وغیرهما من الجموع المنکرة والمعرفة والقلة والکثرة لکن فی القلة من الثلثة الی العشرة

وفی الکثرة قیل من الثلثة وقیل من العشرة الی ما لا یتناهی لکن هذا اختیار فخر الاسلام لانه لا یشترط

الاستیعاب فی معنی العام بل یکفی بانتظام جمع من المسمیات واما عند من یشترط الاستیعاب

والاستغراق فيه يكون الجمع للمنكر واسطة بين الخاص والعام على ما ذكر في التوضيح والآخر مثاله

قوم ورهط فان القوم صيغة صيغة مفرد بدليل انه يثنى ويجمع يقال قومان واقوام لكن معناه

معنى العام لانه يطلق على الثلثة الى العشرة وكما ان رهط يطلق الى التسعة ولكن يشترط

في اطلاق لفظ القوم ان تكون الآحاد مجتمعة وانما يصح الاستثناء بواحد في قولك جاءني

القوم الا زيدا باعتبار ان مجيء المجموع لا يكون الا باعتبار مجيء كل واحد بخلاف ما اذا قيل لا يطيق

رفع هذا الحجر القوم الا زيدا لان الحكم ههنا متعلق بالمجموع من حيث المجموع ولهذا لا يصح جاء العشرة

الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ومن حكمهما ان العموم والخصوص وصلهما العموم يعني

انهما في اصل الوضع للعموم ويستعملان في الخصوص بعارض القرائن سواء استعملا في الاستفهام

او الشرط او الخبر وما قيل ان الخصوص يكون في الاخبار فمنتقض لا يطرد ومن في ذوات

من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل اي الاصل في من ان يكون لذوات من يعقل كقوله عليه السلام

من قتل قتيلا فله سلبه وقد يستعمل في غير من يعقل مجازا كما في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه

والاصل في ما ان يكون في ذوات ما لا يعقل يقال ما في الدار فالجواب درهم او دينار لا زيد او عمرو

وقد يستعمل في غيرها كما سياتي فاذا قال من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا عتقوا تفريع

لكون كلمة من عامة وذلك لان معناه كل من شاء العتق من بين عبيدي فهو حر وكلمة من في

نفسها عامة ووصفت بصفة عامة وهي المشية ومن يحتمل البيان فان شاء الكل لا بد ان

يعتقوا جميعا عملا بالعموم كلمة من بخلاف ما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه باسناد

المشية الى المخاطب فان له حينئذ ان يعتقهم الا واحدا عند ابي حنيفة رح لان كلمة من للعموم ومن

للتبعيض فلا يستقيم العمل بهما الا اذا بقي واحد منهم غير معتق وكذا المشية صفة خاصة المخاطب فبقي

كلمة من للتبعيض في كل من المثالين لكن في المثال الاول كل من العبد الثاني بعض مع

صه قرن بالكسر بهمدست وحريف در شجاعت و کشتی و جز آن ۱۲ منه

قطع النظر عن غيره فيعتق الكل وفي المثال الثاني واحد يتعلق مشيته بالكل دفعة فلا يستقيم الا تخصيص البعض ولكن يرد عليه انه ان شاء الكل على الترتيب فح يصدق على كل واحد انه شاء

عتقه حال كونه بعضا من العبد فتأمل فيه فان قال لامته ان كان ما في بطنك غلاما فانت

حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق تفريع لكون كلمة ما عامة لان المعنى حينئذ ان كان جميع ما في

بطنك غلاما فانت حرة ولم يكن كذلك بل كان بعض ما في بطنها غلاما وبعضه جارية فلم يوجد

الشرط لا يقال فحينئذ ينبغي ان يجب قراءة جميع ما تيسر من القرآن في الصلوة عملا بقوله تعالى

فاقرؤا ما تيسر من القرآن لانا نقول بناء الامر على التيسير يأبى ذلك ويأبى بعض من مجاز الكلام

والسماء وما بناها ولم يتعرض لمثل ذلك في من على ما ذكرت لقلته ويدخل في صفات من يعقل

ايضا تقول ما زيد فجوابه الكريم وقال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي الطيبات لكم وكل للاحاطة

على سبيل الافراد اي جعل كل فرد كان ليس معه غيره فهذا يسمى عموم الافراد وهي تصحب الاسماء

فتعمها اي تدخل على الاسماء فتعمها دون الافعال لانها الازمة للاضافة والمضاف اليه لا يكون

الا الاسماء فان قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق يحنث بتزوج كل امرأة ولا يقع الطلاق على امرأة

واحدة مرتين ثم لما كانت كلمة كل لعموم مدخولها فان دخلت على المنكر اوجبت عموم افراده لانه

مدلولها لغة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه لانه مدلولها عرفا ولهذا لو قال انت

طالق كل تطليقة يقع الثلث وان قال كل التطليقة يقع واحدة حتى فرقوا بين قولهم كل رمان

ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق والكذب اي يصدق الاول وكذب الثاني لان معنى الاول

كل فرد من الرمان مما يصلح يوكل وهو صادق ومعنى الثاني كل اجزاء الرمان مما يوكل وهو كذب لان

القشر لا يوكل قط واذا وصلت بما اوجبت عموم الافعال بان يقول كلما تزوجت امرأة فهي

طالق فمعناه كل وقت اتزوج امرأة فهي طالق فهو قصد ايقع على عموم التزويجات وثبت عموم

الاسماء فيه ضمنا لان عموم التزوج لا يكون الا بعموم النساء فيحنث بكل تزوج سواء تزوج امرأة

مرارا او تزوج امرأة بعد امرأة كعموم الافعال في كل اي كما ان عموم الافعال ثبت في لفظ كل

ضمنا لعموم الاسماء بعكس كلمة كلما وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد كما كان في

لفظ كل فيعتبر جميع ما صدق عليه ما بعده مجتمعة معا حتى اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله

من النفل كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا والنفل هو ما يعطيه الامام زائدا على سهم

الغنيمة فان دخل عشرة معا في صورة الجميع يكون الكل مشتركا بين ذلك النفل الموعود عملا بحقيقته

وان دخلوا فرادى يستحق النفل الاول خاصة عملا بمجازه وهو ان يجعل بمعنى كل واعترض عليه بانه

يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز حينئذ والجواب انه لا يستعار بمعنى كل بعينه لانه لو كان كذلك

كان للكل نفل تام في صورة ما دخلوا معا بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة

فيكون للجماعة نفل واحد كما هو الاول الواحد عملا بعموم المجاز والاولى ان يقال ان الغرض من هذا

الكلام هو اظهار الشجاعة والجلادة فاذا استحقه جماعة باعتبار ظاهر معناه الحقيقي فاستحقاق الواحد

به بالطريق الاولى بدلالة النص لانه غاية اظهار كمال الشجاعة وفي كلمة كل يجب لكل منهم النفل يعني

اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا يجب لكل واحد منهم نفل

تام لان كلمة كل للاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد من الداخلين كان ليس معه غيره وهو

اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل ولو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة

لانه الاول من كل وجه وكلمة كل يحتمل الخصوص وفي كلمة من يبطل النفل اي ان قال من دخل

هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة معا لا يستحق احد منهم لان الاول اسم لفرد سابق

دخل اولا فلم يوجد بل وجد الداخلون الاولون وكلمة من ليست محكمة في العموم حتى تؤثر في تغيير

لفظ اول بخلاف كلمة كل والجميع فانه يتغير بهما قوله اولا ولو دخل عشرة فرادى يستحق الاول

انه فعل خاصة دون الباقيين ثم لما فرغ عن بيان العام الصيغي والمعنوي وضعا ذكر ما يكون
عمومه عارضا بدليل خارجي فقال والنكرة في موضع النفي تعم وذلك لانها في اصل وضعها للماهية
او لفرد واحد غير معين على اختلاف القولين فاذا دخل عليها النفي تعم اذ نفي الماهية او الفرد الغير
المعين لا يكون الا كذلك فان تضمن معنى من الاستغراقية كان نصا فيه كما في لا رجل في الدار
وقوله لا اله الا الله والا كان ظاهرا فيه ومحتملا للخصوص والدليل على عمومها الاجماع والاستعمال
وقوله تعالى اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو
لم يكن قوله على بشر وقوله من شيء مفيد السلب الكلي لما كان قوله قل من انزل الكتاب ردا له
على سبيل الايجاب الجزئي لان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وفي الاثبات تخص لكنها
مطلقة اي اذا لم تكن تحت النفي بل كانت في الاثبات فتكون خاصة لفرد واحد غير معين لكنها
مطلقة بحسب الاوصاف كما اذا قلت اعتق رقبة يدل على عتق رقبة واحدة محتملة لاوصاف
كثيرة بان يكون سوداء او بيضاء او غير ذلك واذا قلت جاءني رجل يفهم منه مجيء واحد مبهم مجهول
الوصف وليس المراد بالمطلق ههنا هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة بل هي
الدالة على الواحدة من غير دلالة على تعين الاوصاف وهذا هو الذي عند الشافعي رح في ظنها عامة
وهو معنى قوله وعند الشافعي رح تعم حتى قال بعموم الرقبة المذكورة في الظهار فانه يقول ان لفظ
رقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة عامة شاملة للمؤمنة والكافرة والسوداء والبيضاء والزمنة والمجنونة
والعمياء والمدبرة وغيرها وقد خصت منها الزمنة والمدبرة ونحوها بالاجماع فاخص انا منها الكافرة
بالقياس عليها ونحن نقول ان تخصيص الزمنة ليس بتخصيص بل هو غير داخل تحت الرقبة المطلقة
اذ هو فائت جنس المنفعة والرقبة المطلقة ما تكون سليمة عن العيب والمدبر غير مملوكة من وجه
فلا يتناولها اسم الرقبة ولا ينبغي ان يقاس عليها الكافرة في التخصيص قولنا في هذا المقام

ضابطتان احدهما ان المطلق يجري على اطلاقه والثانية ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فالاول
في حق الاوصاف كالايمان مع الكفر والثاني في حق الذات كالزمانة والعمى وقال صاحب التلويح
ان هذا النزاع لفظي اذ لا يقول الشافعي رح تحرير رقبات في الظهار وانما يقول تحرير رقبة مؤمنة
فقط ونحن ما قلنا الا بعموم الاوصاف فسواء ان سمي هذا اطلاقا او عموما وان وصفت بصفة
عامة تعم هذا بمنزلة الاستثناء مما سبق كانه قال وفي الاثبات تخص الا اذا كانت موصوفة بصفة
عامة فانها تعم لكل ما وجدت فيه هذه الصفة وان كانت خاصة في اخراج ما عداها بحسب
العرف والاستعمال والا فمفهوم الصفة هو الخصوص في التقييد بحسب الظاهر ولهذا لم تكن عامة
اذا كانت تلك الصفة في نفسها خاصة كقولك والله لا اضرب الا رجلا ولدني فان
الوالد لا يكون الا واحدا ولكن هذا الاصل اكثري لا كلي والا فقد تعم بدون الصفة كما في قوله
تمرة خير من جرادة وقوله علمت نفس ما احضرت وعلمت نفس ما قدمت وقد تخص بالصفة
كما اذا قال والله لا تزوجن امرأة كوفية يتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما
كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا مثال لعموم النكرة الموصوفة فان رجلا كان نكرة
في الاثبات خاصة برجل واحد لو لم يتكلم بقوله كوفيا فيحنث ان تكلم رجلين ولما قال كوفيا
عم جميع رجال الكوفة فلا يحنث بتكلم كل من كان من رجال الكوفة وقوله والله لا اقربكما
الا يوما اقربكما فيه مثال ثان لعموم النكرة الموصوفة وهو خطاب للمرأتين فان قوله يوما نكرة
موضوعة ليوم واحد فلو لم يصفه بقوله اقربكما فيه لكان موليا بعد قربان يوم واحد لان هذا
ايلاء مؤبد وليس موقتا باربعة اشهر حتى تنقص الاشهر الاربعة بيوم ولما وصفه بقوله اقربكما فيه
لم يكن موليا ابدا لان كل يوم يقربهما فيه يكون مستثنى من اليمين لهذه الصفة العامة فلا يحنث
وكذا اذا قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون مثال ثالث لكون النكرة عامة

بعموم الوصف على سبيل التشبيه للقاعدة فان قوله اى عبيدى ليس بنكرة نحوية لكونه مضافا الى المعرفة ولكن يشبه النكرة فى الابهام وصف بصفة عامة وهو قوله ضربك فيعم لعموم الصفة فيعتق كل منهم ان ضربوا المخاطب جملة مجتمعين او متفرقين بخلاف ما اذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر باضافة الضرب الى المخاطب وجعل العبيد مضروبين فانهم لا يعتقون كلهم اذا ضرب المخاطب جميعهم بل ان ضربهم بالترتيب عتق الاول لعدم المزاحم وان ضربهم دفعة يخير المولى فى تعيين واحد منهم ووجه الفرق على ما هو المشهور ان فى الاول وصفه بالضاربية فيعم لعموم الصفة وفى الثانى قطع عن الوصفية لكونه مسندا الى المخاطب دون اى فلا يعم ويصار الى اخص الخصوص واعترض عليه بانكم ان اردتم الوصف النحوى فليس شئ من المثالين من قبيل الوصف لان ايا موصولة او شرطية وان اردتم الوصف المعنوى ففى كل من المثالين حاصل لانه فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية الا ترى ان فى قوله لا اكلمك الا يوما اكلمك فيه وجد العموم مع ان يوما وقع مفعولا فيه لا فاعلا فينبغى ان يكون فى المفعول به كذلك واجيب بان الضرب يقوم بالضارب فلا يقوم بالمضروب والمفعول به فضلة لا يتوقف الفعل عليه بخلاف يوما وهو مفعول فيه فانه جزء من الفعل لانه عبارة عن الحدث مع الزمان فيستلزم زمانا وقيل فى الفرق بينهما ان فى الصورة الاولى لما علق العتق لضرب العبيد يسارع كل منهم الى ضربه لاجل عتقه فلا يمكن التخيير فيه من المولى بلا مرجح فيعم بخلاف الصورة الثانية فانه علق فيها على ضرب المخاطب فلا ينبغى له ان يضربهم جميعا ليعتقوا بل يتخير فيه المولى بين واحد منهم وكذا اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد اوجبت العموم يعنى كما ان النكرة اذا وصفت بصفة عامة تعم كذلك اذا دخلت لام المعرفة فى صورة لا يستقيم التعريف العهدى اوجبت العموم سواء كان العموم للجنس كما ذهب اليه فخر الاسلام وتابعوه او للاستغراق كما ذهب اليه اهل العربية وجمهور الاصوليين فى قوله تنبيه

على ان العهد هو الاصل في اللام فما دام يستقيم العهد لا يصار الى معنى آخر سواء كان عهدا خارجيا او ذهنيا كما ذهب اليه البعض او قيل عهدا خارجيا فقط فانه الاصل في التعريف والمعهود الذهني في المعنى كالنكرة فان لم يستقيم العهد بان لم يكن ثمه افراد معهودة او لم يجر ذكره فيما سبق حمل على الجنس فيحتمل الادنى والكل على حسب قابلية المقام او على الاستغراق فيستوعب الكل يقينا كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصلحت وقوله السارق والسارقة والزانية والزاني وامثاله حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت على الجمع عملا بالدليلين تفريع على قوله اوجبت العموم اي بهذا القدر اذا كان دخول اللام في المفرد واما اذا كان على الجمع فثمرة عمومه انه يسقط معنى الجمع فلا يكون اقله الثلث اذ لو بقي جمعا لم يظهر للام فائدة اذ لا عهد ولا استغراق والجنس فيجب ان يحمل على الجنس ليكون ما دون الثلثة معمولا للجنس وما فوقه للجمع فيحنث بتزوج امراة واحدة اذا حلف لا يتزوج النساء ولو كان معنى الجمع باقيا لما حنث بما دون الثلثة ومثله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية فتكفي الصدقة لجنس الفقير والمسكين وعند الشافعي رح لابد ان يصرف الى الفقراء الثلثة والمساكين الثلثة عملا بالجمع هذا غاية ما قيل في هذا المقام وفيه تامل ثم انه لما ذكر افادة النكرة والمعرفة التعميم اورد في تقريبه بيان ما ورد النكرة والمعرفة في مقام واحد وان لم يكن ذلك من مباحث العام فقال والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى وهذا لا يتصور الا في التعريف باللام او الاضافة دون الاعلام ونحوها فاذا اعيدت باللام كان ذلك اشارة الى ما سبق فيكون عينه كقوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين ولم تبق فيها نكارة والمقدر خلافه والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى لان اللام يشير الى معهود

م والمقدر خلافه لانه قدر انها اعيدت نكرة ۲۲ قوله لان اللام الخ على الثانية

ق

مذکور فیما سبق ومثال الاتین القاعدتین قوله تعالی فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا فان العسر
اعید معرفا فیکون عین الاول والیسر اعید منکرا فیکون غیر الاول فعلم ان مع کل عسر واحد یسرین
وهو معنی قول ابن عباس رض مرویا عن النبی علیه السلام لن یغلب عسر یسرین وقال الشاعر ع
اذا اشتدت بک البلوی ففکر فی الم نشرح * فعسر بین یسرین اذا فکرته فافرح * وقال فخر الاسلام
عندی فی هذا المقام نظر لانه یحتمل ان تکون الجملة الثانیة تاکیدا للاولی کما ان قولنا ان مع زید
کتابا ان مع زید کتابا لا یدل علی ان معه کتابین فیکون العسر واحدا والیسر واحدا واذا اعیدت
نکرة کانت الثانیة غیر الاولی لانها لو کانت عین الاولی لتعینت بلا اشارة حرف یدل علیه
وهو باطل ولم یوجد لهذا مثال فی النص وقد جعلوا فی مثاله ما اذا اقر بالف مقید بصک بحضرة
شاهدین فی مجلس ثم بالف غیر مقید بصک بحضرة شاهدین آخرین فی مجلس آخر یکون الثانی
غیر الاول ویلزمه الفان وینبغی ان یعلم ان هذا کله عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا
فقد تعاد النکرة معرفة مع المغایرة کقوله تعالی وهذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوه واتقوا لعلکم
ترحمون ان تقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا فالکتاب الاول القرآن
والثانی التورية والانجیل وقد تعاد النکرة نکرة مع عدم المغایرة کقوله تعالی وهو الذی فی السماء
اله وفی الارض اله وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغایرة کقوله تعالی وهو الذی انزل علیک
الکتاب بالحق مصدقا لما بین یدیه من الکتاب وقد تعاد المعرفة نکرة مع عدم المغایرة
کقوله تعالی انما الهکم اله واحد وامثال ذلک ثم بعد ذلک ذکر المصرح اقصی ما ینتهی الیه التخصیص
فی العام وکان ینبغی ان یذکره فی مباحث التخصیص لکن لما کان موقوفا علی بیان الفاظه
اخره عنها فقال وما ینتهی الیه الخصوص نوعان ای المقدار الذی لا یتعدی الی ما تحته نوعان
النوع الاول الواحد فیما هو فرد بصیغته کمن وما والطائفة واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به

كالجموع المعرفة بلام الجنس فانها لو خليا عن الواحد ايضا لفات اللفظ عن مدلوله كالمرأة والنساء نشر على ترتيب اللف فالمرأة فرد بصيغته معرفة باللام والنساء جمع لا واحد له محلى بلام الجنس وينتهي تخصيصهما الى الواحد البتة والنوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا صيغة ومعنى كرجال ونساء منكرا ما لم يدخله لام الجنس ويلحق به ما كان معنى فقط كقوم ورهط وانما ينتهي تخصيص هؤلاء كلها الى الثلثة لان ادنى الجمع الثلثة باجماع اهل اللغة فلو لم يبق تحته ثلثة افراد لفات اللفظ عن مقصوده وقال بعض اصحاب الشافعي رح ومالك ان اقل الجمع اثنان فينتهي التخصيص اليه تمسكا بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فاجاب عنه المصنف رح بقوله وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا فان في باب الميراث للاثنين حكم الجماعة استحقاقا وحجبا فان للبنتين والاختين الثلثين كما للبنات والاخوات وتحجب الاخوان للام من الثلث الى السدس كالاخوة الثلثة والوصية اخت الميراث في كونها استخلافا بعد الموت وتتبع الميراث تبعية النفل للفرض فان اوصى لموالي فلان وله موليان او لاخوة زيد وله اخوان يستحقان الكل او على سنة تقدم الامام اي اذا كان المقتدي اثنين يتقدمهما الامام كما يتقدم على الثلثة خلافا لابي يوسف رح فانه عنده يتوسطهما وذلك لان الامام مستحب في الجماعة كلها الا في الجمعة فان فيها تشترط ثلثة رجال سوى الامام خلافا لابي يوسف رح اذ عنده يكفي اثنان سوى الامام ولم يذكر المصنف رح الجواب الثالث الذي ذكره غيره وهو انه محمول على المسافرة بعد قوة الاسلام فانه عليه السلام نهى اولا عن مسافرة الواحد والاثنين لضعف الاسلام وغلبة الكفار فقال الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلث ركب اي جماعة كافية ثم لما قوي الاسلام رخص للاثنين وبقي الواحد على حاله فقال عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وباقي تمسكات المخالف باجوبتها مذكورة في المطولات ثم لما فرغ عن بحث العام شرع في بيان المشترك فقال واما المشترك فما يتناول افرادا مختلفة الحدود على سبيل البدل

اراد بالافراد ما فوق الواحد ليتناول المشترك بين المعنيين فبقوله يخرج الخاص وقوله مختلفة الحدود

يخرج العام على ما مر وقوله على سبيل البدل لبيان الواقع او احتراز من قول الشافعي انه على سبيل

الشمول كما سياتي وقيل انه احتراز عن لفظ الشئ فانه باعتبار كونه بمعنى الموجود مشترك معنوي خارج

عن هذا المشترك وباعتبار كون افراده مختلفة الحقائق داخل في المشترك اللفظي كالقرء للحيض والطهر

فانه مشترك بين هذين المعنيين المتضادين اللذين لا يجتمعان وقد اوله الشافعي رح بالطهر وابو حنيفة رح بالحيض

كما عرفت وحكمه التوقف فيه بشرط التامل ليترجح بعض وجوهه للعمل به يعني التوقف عن اعتقاد

معنى معين من المعاني والتامل لاجل ترجح بعض الوجوه لاجل العمل لا للعلم القطعي كما تاملنا

في القرء بعدة اوجه احدها بصيغة ثلثة والثاني بكون اقل الجمع ثلثة على ما مر والثالث بانه بمعنى

الجمع والانتقال والمجتمع هو الدم في ايام الطهر وكذا المنتقل هو الدم في ايام الحيض وتحقيقه ان الحيض

ان كان هو الدم فهو المجتمع والمنتقل وان لم يكن جامعا بخلاف الطهر فانه ليس بجامع ولا مجتمع ولا

منتقل وان كان ايام الدم فهي محل الاجتماع والانتقال بخلاف ايام الطهر فانها ليست بمحل

الانتقال وان كانت محلا للاجتماع في بادي الراي وقد اوضحت ذلك في التفسير الاحمدي

وههنا لا يسعه المقام ولا عموم له اي للمشترك عندنا فلا يجوز ارادة معنييه معا وقال الشافعي رح يجوز

ان يراد به المعنيان معا كما في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فالصلوة من الله

رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اريد بلفظ واحد وهو قوله يصلون ونحن نقول سيقت الاية

لايجاب اقتداء المؤمنين بالله والملائكة ولا يصلح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل وهو الاعتناء

بشانه فيكون المعنى ان الله وملائكته يعتنون بشانه يا ايها الذين آمنوا اعتنوا انتم ايضا بشانه وذلك

الاعتناء من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار ومن المؤمنين دعاء وتحرير محل النزاع انه

هل يجوز ان يراد بلفظ واحد في زمان واحد كل من المعنيين على ان يكون مرادا ومناطا للحكم

ام لا فعند الله يجوز ذلك لان الواضع خصص اللفظ للمعنى بحيث لا يراد به غيره فاعتبار وضعه
لهذا المعنى يوجب ارادته خاصة وباعتبار وضعه لذلك المعنى يوجب ارادته خاصة فيلزم ان يكون
كل منهما مرادا وغير مراد فلا يكون ذلك الا بان يراد احد المعنيين على انه نفس الموضوع له والآخر
على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز وهو باطل وعنده يجوز ذلك بشرط ان لا يكون
بينهما مضادة فاذا كان بينهما مضادة كالحيض والطهر لا يجوز بالاجماع وكذا لا يجوز ارادة المجموع
من حيث هو مجموع بالاتفاق وتحقيق كل ذلك في التلويح ثم ذكر المص بعده المؤول فقال واما
المؤول فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي يعني ان المشترك ما دام لم يترجح
احد معنييه على الآخر فهو مشترك واذا ترجح احد معنييه بتأويل المجتهد صار ذلك المشترك بعينه مؤولا
وانما عد من اقسام النظم وان حصل بفعل التأويل لان الحكم بعد التأويل يضاف الى الصيغة وكان
النص مع هذا وانما قيد بقوله من المشترك لان المراد ههنا هو هذا المؤول الذي بعد المشترك والا
فالخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤه بدليل ظني صار مؤولا ايضا ولكنه من اقسام البيان وقوله
بغالب الرأي اي الظن الغالب سواء حصل بخبر الواحد او القياس او نحوه فلا يقع انه لا يشمل ما اذا
حصل التأويل بخبر الواحد بل بالقياس فقط ثم الترجيح من المشترك قد يكون بالتأمل في صيغته
وقد يكون بالتأمل في السباق كما قلنا في القرء بالنظر الى نفسه وبالنظر الى ثلثة وقد يكون
بالنظر الى السياق كما في قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث عرف انه من الحل وفي قوله
احلنا دار المقامة عرف انه من الحلول وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم المؤول وجوب العمل
به جاء في تأويل المجتهد مع احتمال انه غلط ويكون الصواب في الجانب الآخر والحاصل انه ظني
واجب العمل غير قطعي في العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فاسم
لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته اي لا يحتاج الى الطلب والتأمل كما في مقابلاتها ولا يزاد

على الصيغة شيء آخر من السوق ونحوه كما في النص فخرج هذا كله من قوله بصيغته لكن يشترط
في هذا كون السامع من اهل اللسان وفي ازدياد لفظ الكلام اشارة الى ان هذا التقسيم متعلق
بالكلام كالرابع كما ان الاول والثالث يتعلق بالكلمة والمراد من الظهور في قوله ما ظهر الظهور اللغوي
فلا يرد ان هذا تعريف الشيء بنفسه وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل القطع واليقين حتى صح
اثبات الحدود والكفارات بالظاهر غاية انه يحتمل المجاز وهو احتمال غير ناش من دليل فلا يعتبر واما
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى من المتكلم لا في نفس الصيغة يعني انفهم منه معنى لم يفهم
من الظاهر بسبب ان المتكلم ساق ذلك النظم لذلك المعنى لا بمجرد فهمه من الصيغة والمشهور فيما
بين القوم ان في النص يشترط السوق وفي الظاهر عدم السوق فيكون بينهما مباينة فاذا قيل
جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم واذا قيل رأيت فلانا حين جاءني القوم كان نصا في الرؤية
ظاهرا في مجيء القوم ولكن ذكر في عامة الكتب ان الظاهر اعم من ان يشترط فيه السوق اولا والنص
يشترط فيه السوق البتة وهكذا الحال كل قسم فوقه من المفسر والمحكم فان بعضه اولى من بعض بحيث توجد
الادنى في الاعلى فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا وحكمه وجوب العمل بما وضع على احتمال تاويل
هو في حيز المجاز اي حكم النص وجوب العمل بالمعنى الذي وضع منه مع احتمال تاويل كان في معنى المجاز
وهذا التاويل قد يكون في ضمن التخصيص بان يكون عاما يحتمل التخصيص وقد يكون في ضمن غيره
بان يكون حقيقة تحتمل المجاز فلا حاجة الى ان يقيد على احتمال تاويل وتخصيص كما ذكره غيره ولما احتمل
هذا الاحتمال النص كان الظاهر الذي هو دونه اولى بان يحتمله ولكن مثل هذه الاحتمالات لا تضر
بالقطعية واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص سواء
انقطع ذلك الاحتمال ببيان النبي عليه السلام بان كان مجملا فلحقه بيان قاطع بفعل النبي عليه السلام
او بقوله فصار مفسرا او بايراد الله تعالى كلمة زائدة تنسد بها باب التخصيص والتاويل كما سياتي

وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ اي حكم المفسر وجوب العمل به مع احتمال ان يصير منسوخا وهذا
في زمن النبي عليه السلام واما فيما بعده فكل القرآن محكم لا يحتمل النسخ واما المحكم فما احكم المراد به عن
احتمال النسخ والتبديل تعدية عن ههنا بتضمين معنى الامتناع اي المحكم ما احكم المراد به حال كونه ممتنعا عن
احتمال النسخ والتبديل سواء كان انقطاع احتمال النسخ لمعنى في ذاته كآيات التوحيد والصفات
ويسمى محكما لعينه او بوفات النبي صلى الله عليه وسلم ويسمى محكما لغيره فهو لم يذكر في تعريفه لفظ ازداد كما
ذكر فيما سبق تنبيها على ان المحكم ما ازداد وضوحا على المفسر بشيء وانما ازداد عليه بالقوة فيه وهو عدم
احتمال النسخ ثم مراتب الظهور قد تمت على المفسر وحكمه وجوب العمل به من غير احتمال لا احتمال التاويل
والتخصيص ولا احتمال النسخ فهو اتم القطعيات في افادة اليقين ثم شرع في بيان امثلة كل
هؤلاء فقال كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حق
حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى
شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع
وحرم الربوا ومثاله المذكور في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع
فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون الا ابليس مثال المفسر فان قوله فسجد ظاهر في سجود الملائكة نص في تعظيم آدم عم لكنه يحتمل
التخصيص اي سجود بعض الملائكة بان يكون الملائكة عاما مخصوص البعض ويحتمل التاويل بان يسجد كلهم متفرقين
او مجتمعين فانقطع احتمال التخصيص بقوله كلهم واحتمال التاويل بقوله اجمعون فصار مفسرا ولا يقال
انه بقي احتمال كونهم متحلقين او مصطفين لانه لا يضر في بيان التعظيم على انا لا ندعي انه مفسر من جميع
الوجوه بل من بعضها وكذا لا يقال انه استثنى منه ابليس فكيف يصير مفسرا لان الاستثناء ليس
من قبيل التخصيص ولا مضر لكون الكلام مفسرا على انه استثناء منقطع او مبني على التغليب وكذا

لا يقال انه خبر لا يحتمل النسخ فينبغي ان يكون مثال المحكم لان اصل هذا الكلام كان محتملا للنسخ وانما ارتفع هذا الاحتمال بعارض كونه خبرا فلا ضير فيه ولهذا قال في التوضيح ان الاولى في مثال المفسر هو قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة لانه من احكام الشرع بخلاف قوله تعالى فسجد الملائكة فانه من الاخبار والقصص وقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم مثال للمحكم لانه نص في مضمونه فلم يحتمل التاويل والنسخ اذ هو من باب العقائد في بيان التوحيد والصفات ولما لم يكن هذا من احكام الشرع قال صاحب التوضيح ههنا ايضا ان الاولى في مثال المحكم قوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة لانه من باب الاحكام ولم يحتمل النسخ لما فيه من توقيت او تابيد ثبت نصا ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى يعني لا يظهر التفاوت بين هذه الاربعة في الظنية والقطعية لان كلها قطعية وانما يظهر التفاوت عند التعارض فيعمل بالاعلى دون الادنى فاذا تعارض بين الظاهر والنص يعمل بالنص واذا تعارض بين النص والمفسر يعمل بالمفسر واذا تعارض بين المفسر والمحكم يعمل بالمحكم ولكن هذا التعارض انما هو التعارض الصوري لا الحقيقي لان التعارض الحقيقي هو التضاد بين الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما وههنا ليس كذلك مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الاربعة فينبغي ان تحل الزائدة عليها والثاني نص في انه لا يجوز التعدي عن الاربعة لانه سيق لاجل العدد فتعارض بينهما فترجح النص وتقتصر عليها وقيل الاول نص في حق اشتراط المهر والثاني ظاهر في عدم اشتراطه لانه ساكت عن ذكره ومطلق عنه فتعارض بينهما فيترجح النص ويجب المال ومثال تعارض النص مع المفسر قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة مع قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص يقتضي الوضوء الجديد لكل صلوة اداء كان او قضاء فرضا كان

او نفلا لكنه يحتمل تاويل ان يكون اللام بمعنى الوقت فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت فتؤدى
به ما شاءت من فرض ونفل والثاني مفسر لا يحتمل التاويل لوجدان لفظ الوقت فيه صريحا فاذا
تعارض بينهما يصار الى ترجيح المفسر فيكفي الوضوء الواحد في كل وقت صلوة مرة واحدة والشافعي
لم يتنبه بهذا فعمل بالحديث الاول ومثال تعارض المفسر مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة محدودين
في القذف بعد التوبة لانهما صارا عدلين حينئذ والثاني محكم يقتضي عدم قبولها لوجود التابيد
فيه صريحا فاذا تعارض بينهما يعمل على المحكم هكذا في كتب الاصول وما قيل انه لم يوجد مثال تعارض
المفسر مع المحكم من قلة التتبع ثم ان المصنف ذكر مثال التعارض النص مع المفسر من المسائل الفقهية
على سبيل التفريع فقال حتى قلنا انه اذا تزوج امرأة الى شهر انه متعة يريد ان قوله تزوج نص
في النكاح لكنه يحتمل تاويل ان يكون نكاحا الى اجل فيكون متعة وقوله الى شهر مفسر في هذا المعنى
لا يحتمل الا كونه متعة فيحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لان قوله الى شهر متعلق بقوله
تزوج وليس كلاما مستقلا بنفسه حتى يكون مفسرا يصلح معارضا له وكانه اراد ان هذا الكلام متردد
بين كونه نكاحا وبين كونه متعة فرجحت المتعة ثم بعد الفراغ عن بيان الاقسام الاربعة شرع في
مقابلاتها فقال اما الخفي فما خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعني ان الخفي اسم
لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة اذ لو كان نشوه الصيغة لكان فيه خفاء تام
يسمى بالمشكل والمجمل فلا يكون مقابلا للظاهر الذي هو ادنى ظهورا فان كلا منها هو لا بد مترتب في الخفاء
حسب الاصل في الظهور فاذا كان في الظاهر ادنى ظهور فلا بد ان يكون في الخفي ادنى خفاء
وهكذا القياس فلا ينال مراده الا بالطلب فصار كمن اختفى في المدينة بنوع حيلة عارضة من غير
تغيير لباس وسيماء ثم في قوله بعارض غير الصيغة مسامحة والظاهر ان يقول بعارض من غير الصيغة

كما في عبارة شمس الائمة الحلواني وقوله لا ينال الا بالطلب ليس قيدا احترازيا بل بيان للواقع
وتاكيد للخفاء وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية او نقصان فيظهر المراد به اي حكم الخفي النظر فيه
وهو الطلب اولا ليعلم ان اختفاءه لاجل زيادة المعنى فيه على الظاهر او نقصانه فيه فحينئذ
يظهر المراد فيحكم في الزيادة على حسب ما يعلم من الظاهر ولا يحكم في النقصان قطعا كآية السرقة في حق
الطرار والنباش فان قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في حق وجوب قطع اليد
لكل سارق خفي في حق الطرار والنباش لانهما اختصا باسم آخر غير السارق في عرف اهل اللسان
فتاملنا فوجدنا ان اختصاص الطرار باسم آخر لاجل زيادة معنى السرقة اذ السرقة هو اخذ مال
محترم محرز خفية وهو يسرق ممن هو يقظان قاصد لحفظ المال بضرب غفلة وفترة تعتريه
واختصاص النباش به لاجل نقصان معنى السرقة فيه لانه يسرق من الموتى الذي هو غير قاصد
للحفظ فعدينا حكم القطع الى الطرار لاجل الزيادة فيه بدلالة النص ولم نعد الى النباش لاجل
النقصان فيه ولو كان القبر في بيت مقفل قيل لا يقطع النباش لما ذكرنا وقيل يقطع لوجود الحرز
بالمكان وان لم يوجد بالحافظ وهذا كله عندنا وقال ابو يوسف والشافعي رح يقطع النباش على
كل حال لقوله عم من نبش قطعناه قلنا هو محمول على السياسة لما روي عنه عم لا قطع على المختفي
وهو النباش بلغة اهل المدينة واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي الكلام المشتبه في امثاله مثل
رجل غريب اختلط بسائر الناس بتغيير لباسه وهيأته فخفيه زيادة خفاء على الخفي فيقابل النص الذي
فيه زيادة ظهور على الظاهر فلهذا يحتاج الى النظرين الطلب ثم التامل على ما قال وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب والتامل فيه الى ان يتبين المراد اي حكم المشكل اولا هو اعتقاد
الحقية فيما كان مراد الله تعالى بمجرد سماع الكلام ثم الاقبال على الطلب اي انه لاي معان يستعمل
هذا اللفظ ثم التامل فيه بانه اي معنى يراد ههنا من بين المعاني فيتبين المراد ومثاله قوله تعالى

انّى شئتم فان كلمة انّى مشكلة تجئ تارة بمعنى من اين كما فى قوله تعالى انّى لك هذا اى من اين لك هذا
الرزق الّاتى كل يوم وتارة بمعنى كيف كما فى قوله تعالى انّى يكون لى غلام اى كيف يكون لى غلام
فاشتبه ههنا انه باى معنى هو فان كان بمعنى اين يكون المعنى من اى مكان شئتم قبلا او دبرا فيحل
اللواطة من امرأته وان كان بمعنى كيف فيكون المعنى بايّة كيفية شئتم قائما او قاعدا او مضطجعا
فيدل على تعميم الاحوال دون المحال فاذا تاملنا فى لفظ الحرث علمنا انه بمعنى كيف لان الدبر
ليس بموضع الحرث بل موضع الفرث فتكون اللواطة من امرأته حراما لكن حرمتها ظنية حتى لا يكفر
مستحلها وهذه اللواطة هى المقيسة على الوطى فى حالة الحيض لعلة الاذى دون التى من الرجال
لان حرمتها قطعية ثابتة بالكتاب والسنة والاجماع على ما كتبنا كل ذلك فى التفسير الاحمدى
فمثل هذا المشكل يمكن ان يدخل فى المشترك الذى رجح احد معانيه بالتاويل فصار مؤولا وقد يكون
الاشكال لاجل استعارة بديعة غامضة كقوله تعالى قوارير من فضة فى وصف اوانى الجنة فان
فيه اشكالا من حيث ان القارورة لا يكون من الفضة بل من الزجاج فاذا طلبنا وجدنا
للقارورة صفتين حميدة وهى الشفافة وذميمة وهى السواد ووجدنا للفضة صفتين
حميدة وهى البياض وذميمة وهى عدم الصفاء فلما تاملنا علمنا ان اوانى الجنة فى صفاء
القارورة وبياض الفضة فتامل واما المجمل فما ازدحمت فيه المعانى واشتبه المراد به اشتباها
لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التامل ازدحام المعانى عبارة
عن اجتماعها على اللفظ من غير رجحان لاحدها كما اذا انسد باب الترجيح فى المشترك او يكون
باعتبار غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور فى قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر
جزوعا واذا مسه الخير منوعا فانه قبل بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده اصلا فبينه بقوله تعالى اذا مسه الشر
الآية فهو جنس شامل للمشترك والخفى والمشكل فخرج بقوله واشتبه المراد به اشتباها الى آخره فان الخفى

يدرك بمجرد الطلب والمشترك والمشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فانه قد يحتاج الى ثلثة
طلبات الاول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للاوصاف بعده ثم التأمل للتعيين فهو كرجل
غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا بالاستفسار عن الانام ففيه
زيادة خفاء على المشكل فيقابل المفسر الذي فيه زيادة ظهور على النص ثم لما علم المجمل بعد ثلث
طلبات خرج منه المتشابه لانه لا يجوز طلبه ولا تعلم حقيقته باي طلب كان وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان تتبين ببيان المجمل سواء كان بيانا شافيا كالصلوة والزكوة
في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة في اللغة الدعاء ولم يعلم اي دعاء
به او دعا فاستفسرنا فبينها النبي عليه السلام بافعاله بيانا شافيا من اولها الى آخرها ثم طلبنا ان
هذه الصلوة على اي معان تشتمل فوجدناها شاملة على القيام والقعود والركوع والسجود والتحريمة
والقراءة والتسبيحات والاذكار فلما تاملنا علمنا ان بعضها فرض وبعضها واجب وبعضها
سنة وبعضها مستحبة فصار مفسرا بعد ان كان مجملا وهكذا الزكوة معناها في اللغة النماء وذلك
غير مراد فبينها النبي عليه السلام بقوله هاتوا ربع عشر اموالكم وقوله عليه السلام ليس عليك في الذهب
شئ حتى يبلغ عشرين مثقالا وليس عليك في الفضة شئ حتى يبلغ مائتي درهم وهكذا قال في
باب السوائم ثم طلبنا الاسباب والشروط والاوصاف والعلل فعلمنا ان ملك النصاب علة
وحولان الحول شرط وهكذا القياس او لم يكن البيان شافيا كالربوا في قوله تعالى وحرم الربوا فانه
مجمل بينه النبي عليه السلام بقوله الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب
بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا ثم طلبنا الاوصاف لاجل هذا التحريم
حتى يعلم حال ما بقي سوى الاشياء الستة فعلل بعضهم بالقدر والجنس وبعضهم بالطعم والثمنية
وبعضهم بالاقتيات والادخار وفرع كل واحد منهم تفريعا على حسب تعليله وبالجملة لم يكن البيان

شافيا وخرج من حيز الاجمال الى حيز الاشكال ام لهذا قال عمر رضي خرج النبي عليه السلام عنا ولم يبين لنا ابواب الربوا هكذا قالوا واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه ولا يرجى بدوه اصلا فهو في غاية الخفاء بمنزلة المحكم في غاية الظهور فصار كرجل مفقود عن بلده وانقطع اثره وانقضى اقرانه وجيرانه وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي اعتقاد ان المراد به حق وان لم نعلمه قبل يوم القيمة واما بعد القيمة فيصير مكشوفا لكل احد ان شاء الله تعالى وهذا في حق الامة واما في حق النبي عليه السلام فكان معلوما والا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب بالمهمل كالتكلم بالزنجي مع العربي وهذا عندنا وقال الشافعي وعامة المعتزلة ان العلماء الراسخين ايضا يعلمون تاويله ومنشأ الخلاف قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به فعندنا يجب الوقف على قوله الا الله وقوله والراسخون في العلم جملة مبتدأة لان الله تعالى جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين فيكون حظ الراسخين هو التسليم والانقياد ولقراءة البعض ان الراسخون بدون الواو وبعض ويقول الراسخون وعند الشافعي رح لا يوقف على قوله الا الله بل قوله والراسخون معطوف على قوله الله ويقولون حال منه فيكون المعنى الا الله والعلماء الراسخون في العلم ولكن هذا نزاع لفظي لان من قال يعلم الراسخون تاويله يريدون يعلمون تاويله الظني ومن قال لا يعلم الراسخون تاويله يريدون لا يعلمون التاويل الحق الذي يجب ان يعتقد عليه فان قلت فما فائدة انزال المتشابهات على مذهبكم قلت الابتلاء بالوقف والتسليم لان الناس على ضربين ضرب يبتلون بالجهل فابتلاهم ان يتعلموا العلم ويشتغلوا بالتحصيل وضرب هم علماء فابتلاهم ان لا يتفكروا في متشابهات القرآن مستودعات اسراره فانها سر بين الله ورسوله لا يعلمها احد غيره لان ابتلاء كل احد انما يكون على خلاف متمناه وعكس هواه فهوا الجاهل ترك التحصيل والخوض فيبتلى به وهوا العالم الاطلاع كل شيء فيبتلى بتركه ثم المتشابه على نوعين

ونوع لا يعلم معناه اصلا كالمقطعات في اوائل السور مثل الٓمٓ حٰمٓ فانها تقطع كل كلمة منها عن الاخرى في التكلم ولا يعلم معناه لانه لم يوضع في كلام العرب لمعنى الا الغرض التركيب ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم مراد الله تعالى لان ظاهره يخالف المحكم مثل قوله تعالى يد الله ووجه الله والرحمن على العرش استوى ووجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وامثاله ويسمى هذه آيات الصفات وقد طولنا الكلام في تحقيقها وتاويلاتها في التفسير الاحمدي فليطالع ثمه ولما فرغ المصنف عن اقسام التقسيم الثاني شرع في بيان اقسام التقسيم الثالث فقال اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ بمنزلة الجنس متناول المهمل والمجاز وغيرهما وقوله اريد به ما وضع له فصل يخرجهما والمراد بالوضع تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع في خاص والا فوضع عرفي عام والمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدمه فيها في الحقيقة من عوارض الالفاظ وقد يوصف بها المعاني والاستعمال اما مجازا وعلى انه من خطاء العوام وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان او عاما فان الحقيقة تجتمع مع الخاص والعام جميعا فان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنى خاص باعتبار الفعل وهو الركوع والزنا وعام باعتبار الفاعل وهم المكلفون واما المجاز فاسم لما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما اي اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاجل مناسبة بين المعنى الموضوع له وغير الموضوع له واحترز به عن مثل استعمال لفظ الارض في السماء مما لا مناسبة بينهما وعن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع له لكن لا لمناسبة بينهما ولم يذكر قيد كونه عند قيام قرينة لان الغرض ههنا بيان المجاز بحسب ارادة المتكلم وقد تم به والقرينة انما يحتاج اليها لاجل فهم السامع وهو امر زائد على انه سياتي ذكرها في آخر بحث المجاز واما المجاز بالزيادة مثل

قوله تعـ ليس كمثله شئ فيصدق عليه ايضا انه اريد به غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه

الا للتاكيد او الزيادة فيدخل في التعريف ولكن لابد في تعريف الحقيقة والمجاز كليهما من قيد

الحيثية اي من حيث انه ما وضع له او غير ما وضع له لئلا ينتقض التعريفان طردا وعكسا فان

لفظ الصلوة في اللغة للدعاء وفي الشرع للاركان المعلومة فهي من حيث اللغة حقيقة

في الدعاء لانه يصدق عليه انه ما وضع له من حيث انه ما وضع له ومجاز في الاركان لانه

غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له في الجملة ومن حيث الشرع حقيقة في الاركان

لانها ما وضع له من حيث انها ما وضع له ومجاز في الدعاء لانه غير ما وضع له من حيث انه

غير ما وضع له في الجملة وحكمه وجود ما استعير له خاصا كان او عاما يعني ان المجاز كالحقيقة

في كونه خاصا وعاما وليس المراد بكون المجاز عاما ان يعم جميع انواع علاقاته جملة في لفظ بان

يذكر اللفظ ويراد به حاله ومحله وما كان عليه وما يؤل اليه ولازمه وملزومه وعلته ومعلوله ونحو ذلك

بل ان يعم جميع افراد نوع واحد كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه فيجوز ذلك عندنا وقال الشافعي

لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه في الكلام عند تعذر الحقيقة والضرورة تتقدر بقدرها

وترتفع باثبات الخصوص فلا يثبت العموم وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونها حقيقة

بل لدلالة زائدة على تلك كالالف واللام في المفرد الغير المعهود ووقوع النكرة في سياق

النفي ووصفها بصفة عامة وكون الصيغة صيغة جمع او كون المعنى معنى الجمع فاذا وجدت

هذه الدلالات في المجاز يكون ايضا عاما اذ ليس كون الحقيقة شرطا للعموم او كون المجاز مانعا عنه

وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعـ والله تعـ منزه عن الضرورة لا يقال

ان المقتضى ما وقع في القرآن كثيرا مع انه ضروري بالاتفاق بيننا وبينكم لانا نقول انه من اقسام

الاستدلال فالضرورة ثمه ترجع الى المستدل لا الى المتكلم والمجاز من اقسام اللفظ فلو كان

ضروريا لكانت الضرورة راجعة الى المتكلم والمتكلم هو الله تعالى منزه عنها بل هذا قالوا والانصاف

ان المتكلم يتلفظ بالمجاز مع قدرته على الحقيقة لرعاية بلاغات ومناسبات لم تكن فى الحقيقة

ولكنه ضرورى بحسب السامع بمعنى ان السامع لابد له ان يصرف اولا الى الحقيقة فاذا لم يستقم

حمله عليها فحينئذ يصرفه الى المجاز ولهذا جعلنا لفظ الصاع فى حديث ابن عمر رض عاما فيما يحله اى

لاجل ان المجاز يكون عاما جعلنا لفظ الصاع فى حديث رواه ابن عمر رض عن الرسول عليه السلام

وهو قوله لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فى كل ما يحل الصاع ويجاوره

لان الحقيقة ليست بمرادة اتفاقا اذ نفس الصاع الذى يكون من الخشب يجوز بيعه بالصاعين

فى الشريعة فلابد ان يكون مجازا عما يحله فالشافعى رح يقدر لفظ الطعام فقط اى لا تبيعوا

الطعام الحال فى الصاع بالطعام الحال فى الصاعين لان المجاز لا يكون الا خاصا ونحن

نقدر كل ما يحل اى لا تبيعوا الشئ المقدر بالصاع بالشئ المقدر بالصاعين سواء كان طعاما

او غيره هذا ما قالوا وقد اعترض عليه فى التلويح بان عدم القول بعموم المجاز افتراء على الشافعى رح

لم نجده فى كتبه واما تقدير الطعام فى الحديث فبناء على ان الطعم علة لحرمة الربوا عنده فلا يحرم

التفاضل فى الجص والنورة لا بناء على ان المجاز لا يعم والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز

هذه علامة لمعرفة الحقيقة والمجاز والمراد ان المعنى الحقيقى لا يسقط ولا ينتفى عما صدق عليه بخلاف

المعنى المجازى فانه يصح ان يصدق عليه ويصح ان ينفى عنه يقال للاب اب ولا يصح ان يقال انه

ليس باب بخلاف الجد فانه يصح ان يقال انه اب ويصح ان يقال انه ليس باب وكذا الهيكل المعلوم يصح

ان يقال عليه انه اسد ولا ينفى عنه بان يقال انه ليس باسد بخلاف الرجل الشجاع فانه يصح ان يقال

انه اسد وان يقال انه ليس باسد ومتى امكن العمل بها سقط المجاز هذا اصل كبير لنا تتفرع عليه كثير

من الاحكام اى ما دام امكن العمل بالمعنى الحقيقى سقط المعنى المجازى لانه مستعار والمستعار

لا يزاحم الاصل فيكون العقد لما ينعقد دون العزم اى يكون العقد المذكور فی قوله تعالى ولكن
يواخذكم بما عقدتم الايمان محمولا على ما ينعقد وهو المنعقدة فقط لانه حقيقة هذا اللفظ دون معنى
العزم حتى يشمل الغموس والمنعقدة جميعا لانه مجاز والمجاز لا يزاحم الحقيقة وتحقيقه ان اليمين ثلث
لغو وغموس ومنعقدة فاللغو ان يحلف على فعل ماض كاذبا ظانا انه حق ولا اثم فيه ولا كفارة
والغموس ان يحلف على فعل ماض كاذبا عمدا وفيه الاثم دون الكفارة عندنا وعند الشافعی رح
فيه الكفارة ايضا والمنعقدة ان يحلف على فعل آت فان حنث فيه يجب الاثم والكفارة جميعا
بالاتفاق وذلك لان الله تعالى ذكر هذه المسألة فی الموضعين فقال فی سورة البقرة
لا يواخذكم الله باللغو فی ايمانكم ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم وقال فی سورة المائدة عوضه
ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية فالشافعی رح يقول بان قوله بما عقدتم الايمان
معناه ومعنى بما كسبت قلوبكم واحد فيشمل كلا الآيتين الغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة فی الاية
مقيدة بالكفارة فيحمل عليها المواخذة المطلقة المذكورة فی البقرة فيكون الاثم والكفارة فی
كليهما فيطبق بين الآيتين بهذا النمط ونحن نقول ان معنى العزم والكسب مجاز فی قوله تعالى
بما عقدتم الايمان والحقيقة هو المنعقدة فقط فآية المائدة تدل على ان الكفارة فی المنعقدة
فقط بخلاف ما كسبت قلوبكم فی البقرة فانه عام للغموس والمنعقدة جميعا والمواخذة فيها
مطلقة فتنصرف الى الفرد الكامل وهو المواخذة الاخروية فيكون الاثم فی الغموس والمنعقدة
جميعا هذا هو غاية التحرير فی هذا المقام وسيجئ هذا فی بحث المعارضة ايضا ان شاء الله تعالى
والنكاح للوطى دون العقد اى يكون النكاح المذكور فی قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء
محمولا على الوطى دون العقد فيشمل الوطى الحلال والحرام والوطى بملك اليمين ايضا لان النكاح
فی الاصل الضم وهو انما يكون بالوطى والعقد انما سمى نكاحا لانه سبب الضم فمن حيث اللغة حقيقته

النكاح الوطي والعقد مجاز من حيث الشرع بالعكس فالشافعي رح حمل النكاح ههنا على معناه المتعارف فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا ونحن نحمله على حقيقته اللغوية فتثبت حرمة المصاهرة بالزنا ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد من تتمة السابق اي يستحيل اجتماع المعنى الحقيقي والمعنى المجازي حال كونهما مرادين بلفظ واحد بان يكون كل منهما متعلق الحكم كان تقول لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع معا وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا وقد صححه الشافعي رح حيث يمكن الجمع بينهما كما في هذا المثال بخلاف ما اذا لم يمكن كالوجوب والاباحة في الامر ولا نزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز كما سياتي ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي معا بحيث يكون اللفظ متصفا بكونه حقيقة ومجازا معا وكذا لا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول الظاهري لشبهة من غير الارادة كما سياتي وانما النزاع في ارادتهما معا باستقلالهما فعنده يجوز وعندنا لا يجوز فقيل للاستحالة العقلية وقيل لعدم العرف والاستعمال والمصنف اورد في ذلك تمثيلا لتشبيه المعقول بالمحسوس فقال كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد يعني ان اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فكما ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا محال كذلك استعمال اللفظ الواحد بطريق الحقيقة والمجاز محال والاوضح في المثال ان يقول كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية ليكون اللفظ بمنزلة اللباس والمعنيان بمنزلة اللابسين والحقيقة والمجاز بمنزلة الملك والعارية ولا يقال ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون من المرتهن ولبسه يصدق عليه انه لبسه بطريق الملك والعارية جميعا لانا نقول ان لبسه هذا اللبس بطريق العارية لان المرتهن لم يملك الثوب

عه سواء كان اللابس شخصا او شخصين ١٢ منه

حتى يعيره الراهن ولكنه بطريق الملك لان حق المرتهن كان مانعا فاذا ازاله عاد حق المالك الى اصله ويمكن ان يكون بطريق العارية فقط لانه لا تظهر ثمرة الملك فيه من البيع والهبة وغيره

ثم شرع المص في تفريعات هذه المسألة فقال حتى قلنا ان الوصية للموالي لا تتناول موالي الموالي

واذا كان له معتق واحد يستحق النصف وتحقيقه ان لفظ المولى مشترك بين المعتق بلا واسطة والمعتق بلا واسطة وقد يطلق على معتق المعتق وكذا معتق المعتق مجازا فاذا اوصى رجل لمواليه وله معتق ومعتق جميعا تبطل الوصية مالم يبين احدهما دفعا للاشتراك وان لم يكن له معتق بكسر التاء بل معتق ومعتق المعتق على ما هو وضع مسألة المتن يستحق المعتق ولا يستحق معتق المعتق لان الموالي حقيقة في المعتق ومجاز في معتق المعتق فلا يجمع المجاز مع الحقيقة فان كان له معتق واحد يستحق نصف الثلث لان الوصية انما تنفذ في الثلث واقل الجمع في الوصية اثنان فيكون النصف الباقي من الثلث مردودا الى ورثة الموصي ولا يكون لمعتق المعتق شئ الا اذا لم يكن المعتق بلا واسطة فيستحق معتق المعتق ما اوصى به ولا يحد غير الخمر بالخمر تفريع ثان عطف على قوله ان الوصية يعني لا يلحق غير الخمر من اخواتها وهي الطلاء ونقيع التمر ونقيع الزبيب ونحوه من سائر المسكرات بالخمر من حيث الحرمة وايجاب الحد فان في الخمر يجب الحد بشرب قطرة منها وتحرم قطرة منها من غير ان يصل الى حد السكر وغيرها لا يحرم ولا يستوجب الحد مالم يسكر والخمر هو النئ من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد فان لم يكن نيا بل كان مطبوخا او كان من غير العنب كالتمر والحنطة والعسل والزبيب المنقع في الماء لا يسمى خمرا ولا ياخذ حكمها والشافعي رح يسمي كلها خمرا باعتبار انه مشتق من مخامرة العقل وهو يعم الكل ولا يراد بنو بنيه في الوصية لابنائه عطف على ما سبق وتفريع ثالث اي اذا اوصى احد لابناء زيد وله بنون وبنو بنين يدخل في الوصية الابناء ولا يدخل فيها ابناء الابناء لان لفظ الابن حقيقة في الابن ومجاز في ابن الابن فلا يجتمع مع الحقيقة وقالا يدخل ابناء الابناء ايضا لان اللفظ يطلق

عليهم فتيمّما لهم باعتبار الظاهر ولا يراد اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء عطف على ما قبله وتفريع

رابع وذلك لان لامستم حقيقة في اللمس باليد ومجاز في الجماع فالشافعي رح يقول ان كليهما

مراد ههنا لان الله تعالى قال او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فان كان اللمس باليد

فالتيمم فيه لاجل الحدث فيكون لمس النساء ناقضا للوضوء وان كان اللمس بالجماع فالتيمم فيه لاجل

الجنابة فيحل تيمم الجنب بهذه الآية ونحن نقول ان المجاز ههنا مراد بالاجماع بيننا وبينكم فلا يجوز ان

تراد الحقيقة ايضا لاستحالة الجمع بينهما فلا يكون اللمس باليد ناقضا للوضوء حتى يكون التيمم خلفا عنه

بل انما هو خلف عن الجنابة فقط ففي الامثلة الثلثة الاول الحقيقة فيها متعينة فلا يصار الى المجاز

وفي المثال الاخير المجاز فيه متعين فلا يصار الى الحقيقة وهذا معنى قوله لان الحقيقة فيما سوى الاخير

والمجاز فيه مراد فلم يبق الآخر مرادا اي المعنى الحقيقي في الامثلة الثلثة الاول والمعنى المجازي في

المثال الاخير مرادا فلم يبق المعنى الآخر اعني المجاز في الاول والحقيقة في الاخير مرادا على ما حررناه ولما

فرغ عن التفريعات شرع في رد اعتراضات ترد على هذه القاعدة فقال وفي الاستيمان على

الابناء والموالي تدخل الفروع جواب سوال مقدر تقريره ان يقال اذا استامن الحربي من الامام وقال

آمنونا على ابنائنا ومواليه ايدخل في الابناء ابناء الابناء وفي الموالي موالي الموالي مع ان ابناء الابناء

مجاز في لفظ الابن وموالي الموالي مجاز في الموالي فيلزم اجتماع الحقيقة والمجاز فاجاب بانه انما

تدخل الفروع في هذا الاستيمان لان ظاهر الاسم صار شبهة في حقن الدم لانه يدخل في الارادة فالمراد

بالذات انما هو الابناء والموالي بلا واسطة لكن لما كان لفظ الابناء يتناول ظاهر ابناء الابناء في قوله تعالى

يا بني آدم وكذا لفظ الموالي يطلق عرفا على موالي الموالي فلاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون بلا ارادة

ثم يرد على هذا الجواب اعتراض وهو انه ينبغي ان يعتبر مثل هذه الشبهة لاجل الاحتياط في حفظ الدم فيما

اذا استامن على الآباء والامهات فيدخل فيه الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والامهات ايضا يتناولهم

بظاہر الاسم للاجداد والجدات فاجاب المص عنہ بقولہ بخلاف الاستیمان علی الآباء والامہات حیث

لا یدخل الاجداد والجدات لان ذا بطریق التبعیۃ فیلیق بالفروع دون الاصول یعنی ان ہذا التناول الظاہری انما ہو بطریق التبعیۃ للمذکور فیلیق ہذا بابناء الابناء وموالی الموالی لانہم فروع فی الاطلاق والخلقۃ جمیعا دون الاجداد والجدات لانہم وان کانوا فروعا للآباء والامہات فی اطلاق اللفظ ولکنہم اصول فی الخلقۃ فکیف یتبعونہم فی اللفظ وانما تسری الکتابۃ الی ابیہ فیما اذا اشتری المکاتب اباہ لا لانہ دخول بالتبعیۃ لانہ لیس ہنا لفظ یدخل فیہ تبعا بل تحقیقا للصلۃ والاحسان فان الحر اذا اشتری اباہ یکون حرا علیہ بحق الابوۃ فاذا اشتری المکاتب اباہ یصیر مکاتبا علیہ لیتحقق صلتہ لکل واحد علی حسب حالہ واما حرمۃ نکاح الجدات فی قولہ تعالی حرمت علیکم امہاتکم فبالاجماع او دلالۃ النص او جعل الامہات بمعنی الاصول ثمہ للاحتیاط

وانما یقع علی الملک والاجارۃ والدخول حافیا او متنعلا فیما اذا حلف لا یضع قدمہ فی دار فلان جواب سوال آخر تقریرہ انہ اذا حلف شخص لا یضع قدمہ فی دار فلان فان حقیقۃ وضع القدم فی الدار ان یکون حافیا ومجازہ ان یکون متنعلا وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز وایضا ان حقیقۃ دار فلان ان تکون بطریق الملک لہ ومجازہ ان یکون بطریق الاجارۃ والعاریۃ لہ وقد قلتم انہ یحنث بکلا الامرین فیلزم الجمع بین الحقیقۃ والمجاز من وجہ آخر فاجاب بانہ انما یقع ہذا الحلف علی الملک والاجارۃ جمیعا وکذا علی الدخول حافیا او متنعلا فی قولہ لا یضع قدمہ فی دار فلان باعتبار عموم المجاز وہو الدخول ونسبۃ السکنی فیراد من قولہ لا یضع قدمہ لا یدخل وہو معنی مجازی شامل للدخول حافیا او متنعلا فیحنث لعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقۃ والمجاز وہذا اذا لم تکن لہ نیۃ فان کانت لہ نیۃ فعلی ما نوی حافیا او متنعلا ماشیا او راکبا وان وضع القدم فقط من غیر دخول لم یحنث لانہ حقیقۃ مہجورۃ لا تعمل فیراد من قولہ

فی دار فلان فی سکنی فلان وهو معنی مجازی شامل للملک والاجارة والعاریة فیحنث بعموم المجاز لا بالجمع بین الحقیقة والمجاز لکن یرد علیه انه ذکر فی الفتاوی انه ان لم تکن تلک الدار سکنی لفلان بل کانت ملکاً عاطلة عن السکونة یحنث ایضاً الا ان یقال ان السکنی اعم من ان یکون تحقیقاً او تقدیراً او انما یحنث اذا قدم لیلاً او نهاراً فی قوله عبده حر یوم یقدم فلان جواب سوال آخر تقریره انه اذا حلف احد فقال عبدی حر یوم یقدم فلان فالیوم حقیقة فی النهار ومجاز فی اللیل وانتم جمعتم بینهما وقلتم بانه ان قدم فلان لیلاً او نهاراً یعتق العبد فاجاب بانه انما یحنث فی هذا المثال بالقدوم لیلاً او نهاراً لان المراد بالیوم الوقت وهو عام ای الوقت معنی مجازی شامل للنهار واللیل فیحنث باعتبار عموم المجاز لا باعتبار الجمع بین الحقیقة والمجاز وقیل هو مشترک بین النهار وبین مطلق الوقت فارید ههنا معنی الوقت وبالجملة لابد ههنا من بیان ضابطة یعرف بها انه فی ای موضع یراد به النهار وفی ای موضع یراد به الوقت فقیل اذا کان الفعل ممتداً یراد به النهار لانه زمان ممتد یصلح ان یکون معیاراً للفعل وان کان غیر ممتد یراد به الوقت المطلق لانه یکفی لذلک الفعل جزء من الوقت ولکنهم اختلفوا فی انه ای فعل یعتبر فی هذا الباب المضاف الیه او العامل فالضابطة انه اذا کانا ممتدین مثل امرک بیدک یوم یرکب زید یراد بالیوم النهار وان کانا غیر ممتدین مثل عبدی حر یوم یقدم فلان یراد بالیوم الوقت وان کان احدهما ممتداً دون الآخر مثل امرک بیدک یوم یقدم فلان او انت طالق یوم یرکب زید فالمعتبر هو العامل دون المضاف الیه بالاتفاق وانما ارید النذر والیمین فیما اذا قال لله علی صوم رجب جواب سوال آخر تقریره ان یقال اذا قال شخص لله علی صوم رجب ونوی به النذر والیمین او نوی الیمین فقط ولم یخطر بباله النذر فانه یکون نذراً ویمیناً معاً والنذر معناه الحقیقی والیمین معناه المجازی فیلزم الجمع بین الحقیقة والمجاز معاً حتی قیل یلزم بفواته القضاء للنذر والکفارة

اليمين ولهذا قيل انه ينبغي ان يقرأ رجب غير منون ليكون المراد رجب هذه السنة لتظهر ثمرته في الفوات بخلاف ما اذا كان رجبا من العمر فانه لا تظهر ثمرته الا عند الموت بالايصاء بالفدية وهذا انما يرد على ابي حنيفة ومحمد رح بخلاف ابي يوسف رح فانه عنده نذر في الاول ويمين في الثاني وان لم ينو شيئا او نوى النذر مع نفي اليمين او بلا نفيه يكون نذرا بالاتفاق وان نوى اليمين مع نفي النذر يكون يمينا بالاتفاق والايراد انما هو على الوجهين الاولين على مذهبهما فاجاب المصنف رح بانه انما اريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لانه نذر بصيغته يمين بموجبه وتحريره ان قوله على صيغة نذر وهو معناه الموضوع له وكان صوم رجب مثلا قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيلزم من موجب هذا النذر تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لان الرسول صلى الله عليه وسلم قد حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما احل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فعلم ان تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولكنه يرد عليه انه اذا كان موجبا ينبغي ان يثبت بدون النية لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية الا ان يقال انها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج الى النية وقيل ان اليمين هي المرادة من اللفظ والنذر ليس بمراد بل جاء بصيغة اللفظ ولكن هذا انما يصح اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد دخل النذر تحت الارادة وان لم يكن محتاجا اليه وقيل ان قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله على صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد فهو كشراء القريب فانه تملك بصيغته تحرير بموجبه تشبيه لمسألة النذر به توضيحا وتاييدا فان من شرى القريب يكون تملكا باعتبار صيغته لان صيغته موضوعة للتملك ولكن يكون تحريرا واعتاقا بموجبه لان موجب الملك مع القرابة هو العتق قال عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه والاخيين للشعر والتحرير منافاة بحسب الظاهر ثم لما فرغ المصنف عن التفريعات

شرع في بيان علاقات المجاز فقال وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة او معنى
والاستعارة في عرف الاصوليين يرادف المجاز وعند اهل البيان قسم من المجاز فان المجاز عندهم
ان كانت فيه علاقة التشبيه يسمى استعارة باقسامها وان كانت فيه علاقة غير التشبيه من
علاقات الخمس والعشرين مثل السببية والمسببية والحال والمحل واللازم والملزوم وغيرها يسمى
مجازا مرسلا والمصنف عبر عن علاقات المجاز المرسل كلها بقوله صورة وعن علاقة الاستعارة
المسماة بالتشبيه بقوله معنى فكانه قال وطريق المجاز وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
بعلاقات المجاز المرسل او بعلاقة الاستعارة والاول هو الصوري والثاني هو المعنوي واراد
بالصوري ان تكون صورة المعنى المجازي متصلا بصورة المعنى الحقيقي بنوع مجاورة بان
يكون سببا له او علة او شرطا او حالا او عكسها وبالمعنوي ان يكونا متشاركين في معنى واحد
خاص مشهور به في العرف كما في تسمية الشجاع اسدا والمطر سماء نشر على غير ترتيب اللف
فان الاول مثال للاتصال المعنوي اذ الرجل الشجاع والهيكل المعلوم كلاهما متشاركان في
معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المعلوم وهو الشجاعة اعني الجرأة فلا يسمى الرجل اسدا باعتبار الحيوانية
لعدم الاختصاص ولا الابخر لعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فان صورة
المطر متصل بصورة السماء يعني السحاب فان العرف يسمى كل ما علاك واظلك سماء والمطر
ينزل من السحاب فيكون متصلا به ثم بين ان هذين القسمين كما وجدا في الحسيات والمحاورات
كذلك يوجدان في الاحكام الشرعية فقال وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل
نظير الصورة يعني ان العلاقة بين الشيئين من حيث كون الاول سببا للثاني او مسببا عنه
او كون الاول علة للثاني او معلولا له نظير الاتصال الصوري من الحسيات فان المسبب يتصل
بالسبب ويجاوره صورة وكذا المعلول يتصل بالعلة ويجاورها كالملك يتصل بالشراء وملك المتعة

يتصل بالك الرقبة والاتصال في معنى المشروع كيف شرع نظير المعنى اى العلاقة في المعنى
الذي شرع المشروع لاجله حال كونه بيانية كيفية شرع نظير الاتصال المعنوى في المحسوسات
كالاتصال بين الكفالة والحوالة في كونهما توثيقا للدين وبين الصدقة والهبة في كونهما تمليكا
بغير عوض وامثاله ثم بعد ذلك ترك المص تفصيل الاتصال المعنوى وذكر بعض انواع الاتصال
الصورى ليبتنى عليه الفرق بين العلة والسبب فقال والاول على نوعين اى الاتصال
من حيث السببية والتعليل متنوع على نوعين لان السببية نوع آخر والتعليل نوع آخر ولما كان
علاقة التعليل اشرف من السببية قدمها حيث قال احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك
بالشراء وانه يوجب الاستعارة من الطرفين فيجوز ان تذكر العلة ويراد الحكم وان يذكر الحكم
ويراد العلة لان الحكم يحتاج الى العلة من حيث الثبوت والعلة محتاجة الى الحكم من حيث الغرض
اذ لم تشرع العلة الا للحكم فجاز الافتقار من الطرفين والاصل في الاستعارة ان يذكر المفتقر اليه
ويراد المفتقر فتصح الاستعارة من الجانبين حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى
به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء يصدق فيهما ديانة لتفريع الاستعارة
العلة للحكم وعكسه فان الشراء علة والملك معلول والاصل في الشراء ان لا يشترط اجتماع الكل
في الملك والاصل في الملك ان يشترط الاجتماع عرفا فان اشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف في صورة الشراء لا في صورة الملك باعتبار المعنى
الحقيقي فان قال اردت باحدهما الآخر يصدق في الصورتين ديانة لصحة الاستعارة فيعتق
نصف العبد الباقي في صورة ما نوى الشراء بالملك ولم يعتق في صورة ما نوى الملك بالشراء
ولكن القاضي لا يصدقه في هذا الاخير لانه نوى تخفيفا عليه فيصير متهما في هذه النية هكذا قالوا
ثم اعترض عليه بان في الصورة الاولى ايضا تخفيفا عليه لان الملك كان اعم من ان يكون

بالشراء او بالهبة او بالوصية او بالارث والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق
قضاء في الاول ايضا ولكن هذا لا يرد على المصنف لانه لم يتعرض لذكر القضاء وهذا كله
اذا قال عبدا منكرا اما اذا قيل هذا العبد فالملك والشراء سواء في انه لا يشترط الاجتماع فيه
لان التفرق والاجتماع وصف والوصف في الحاضر لغو وفي الغائب معتبر والثاني
اتصال المسبب بالسبب المراد بالسبب ما لا يكون علة اضيف اليها الحكم وفي الاصطلاح
ما يكون طريقا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا تعقل فيه معاني العلل لكن تخلل
بينه وبين الحكم علة يضاف اليها كما سياتي كاتصال زوال ملك المتعة بزوال ملك الرقبة فانه
اذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المتعة فلا يحل الوطي
بعده الا بالنكاح وكذا اتصال ثبوت ملك المتعة بثبوت ملك الرقبة بان يقول اشتريت هذه الامة فيثبت به ملك
الرقبة وبواسطة ثبوته يثبت ملك المتعة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه بان يقول انت حرة ويريد
به انت طالق او تقول بعت نفسي منك وتريد به النكاح ولا يجوز ان يقول انت طالق ويريد
انت حرة وان يقول نكحتك ويريد بعتك لان السبب محتاج الى المسبب من حيث الثبوت
والسبب لا يحتاج الى المسبب من حيث الشرعية لان العتاق لم يشرع الا لاجل زوال ملك الرقبة
وزوال ملك المتعة انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحيان وكذا البيع انما شرع لملك الرقبة وحل
الوطي انما حصل معه اتفاقا في بعض الاحوال فلا يجوز ان يذكر المسبب ويراد به السبب الا اذا كان
المسبب مختصا بالسبب كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فان الخمر لا يكون الا من العنب فيجري الافتقار
من الجانبين وقال الشافعي رح يجوز استعارة العتاق للطلاق وبالعكس لان كلا منهما ينبئ
على السراية واللزوم وفيه خلاف في الاتصال المعنوي ونحن نقول الطلاق موضوع لرفع القيد
والعتاق موضوع لاثبات القوة فلا يتشابهان اصلا ولكن يرد على اصل القاعدة ان العتاق

انما هو سبب لازالة ملك المتعة التي كانت على وجه ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح وكذا البيع انما هو سبب لثبوت ملك المتعة التي كانت من جهة ملك اليمين دون المتعة التي كانت في النكاح واجيب بانه يكفي في هذا كونه سببا في الجملة لاكونه سببا على وجه مخصوص به ثم بعد الفراغ عن بيان علاقات المجاز شرع ان يبين انه في اي موضع تترك الحقيقة وفي اي موضع يترك المجاز فقال واذا كانت الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز يعني بالمتعذر ما لا يمكن الوصول اليه الا بمشقة وبالمهجور ما يمكن وصوله الا ان الناس تركوه كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للمتعذرة اذ اكل النخلة نفسها يتعذر فيراد المجاز وهو ثمرها فان لم تكن الشجرة ذات ثمر يراد بها ثمنها الحاصل بالبيع ولو تكلف واكل من عين النخلة لم يحنث لان المتعذر لا يتعلق به حكم ولا يقال ان المحلوف عليه هو عدم اكل النخلة وهو غير متعذر وانما المتعذر اكلها لانا نقول اليمين اذا دخلت على النفي يكون للمنع فموجب اليمين ان يصير الفعل ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا لا يكون ممنوعا باليمين بل قبلها او لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة لان وضع القدم في الدار حافيا من خارج بدون ان يدخل فيها ممكن لكن الناس يهجروه فيراد به الدخول للعرف ولو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لانه مهجور والمهجور شرعا كالمهجور عادة مرتبط بقوله او مهجورة اي لا يلزم في المصير الى المجاز ان تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعا ايضا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى الجواب مطلقا تفريع له يعني ان وكل احد رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لان الخصومة هو الانكار فقط محقا كان المدعي او مبطلا وهو حرام شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد ان يصرف الى الجواب مطلقا بالرد والاقرار مجازا من قبيل اطلاق الخاص على العام فلو اقر الوكيل على موكله جاز عنده خلافا لزفر والشافعي رح واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان

صباه عطف على قوله نيصرف وتفريع ثان له لان هجران الصبى مهجور شرعا قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ولم يجل عالمنا فليس منا فيصرف الى المجاز اى لا اكلم هذا الذات فلو كلمه بعد ما كبر يحنث ايضا لانه اذا حمل على الذات يلزم هجران الصبى ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وهاجرة المؤمن فوق ثلثة ايام فالتزام المجاز للاحتراز عن الواحد لنفضى الى ثلثة معايب لانا نقول المعتبر فى هذا الباب هو القصد وهذه الثلثة انما تلزم التزاما وتبعا للذات لا قصدا فلا تعتبر وانما قيل هذا الصبى لانه لو قال لا اكلم صبيا بالتنكير يتقيد بزمان صباه لان وصف الصبا صار مقصودا بالحلف ح وهو داع الى الحلف لانه قد يكون سفيها يجب الاحتراز عنه فيصار الى المجاز

وان كان مهجورا شرعا واذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فهى اولى عند ابى حنيفة رح خلافا لهما يعنى ما ذكرنا سابقا كان فى الحقيقة المهجورة وان لم تكن مهجورة بل كانت مستعملة فى العادة ولكن كان المجاز متعارفا غالب الاستعمال من الحقيقة او غالبا فى الفهم من اللفظ فالحقيقة اولى عند ابى حنيفة رح وعندهما المجاز فقط اولى فى رواية وعموم المجاز فى رواية

كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات فان حقيقة الاول ان ياكل من عين الحنطة وهو مستعملة لانها تغلى وتقلى وتوكل قضما ولكن المجاز وهو الخبز غالب الاستعمال فى العادة فعنده انما يحنث اذا اكل من عين الحنطة وعندهما يحنث اذا اكل من الخبز ومنهما بان يراد باطنها وعلى هذا ينبغى ان يحنث بالسويق ايضا ولكن لما كان جنسا آخر فى العرف لم يعتبر وحقيقة الثانى ان يشرب من الفرات بطريق الكرع وهى مستعملة كما هو عادة اهل البوادى ولكن المجاز غالب الاستعمال وهو ان يشرب من غرف او اناء يتخذ فيه الماء منها فعنده يحنث بالكرع فقط وعندهما بالاناء والغرف ايضا وبالكرع جميعا ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لانه انقطع اسم الفرات عنه بخلاف ما اذا قيل من ماء الفرات فانه يحنث

بالاتفاق وهذا كله اذا لم ينو فان نوى شيئاً فعلى حسب ما نوى وهذا بناء على اصل آخر

وهو ان الخلفية في التكلم عنده وعندهما في الحكم يعني ان الخلاف المذكور بين ابي حنيفة رحمه الله وصاحبيه رح مبني على اصل آخر مختلف فيما بينهم وهو ان المجاز خلف للحقيقة عنده في التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطاً وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولابد في الخلف ان يتصور وجود الاصل ولم يوجد لعارض وهذا بالاتفاق ايضاً لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم اي قوله هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن هذا ابني مراداً به البنوة فتشترط صحة التكلم بالحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازاً عنه وقيل في تقريره ان هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا حر والاول اولى لانه يبقى الاصل والخلف على حالهما عليه بخلاف الثاني فانه يتبدل الاصل باصل آخر وبالجملة فعنده لابد لصحة المجاز من استقامة الاصل من حيث العربية وان لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار الى المعنى المجازي وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم اي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة فينبغي ان يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل لعارض حتى يصار الى المجاز فاذا كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة اولى لان اللفظ موضوع لاجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فانه ضرورة داعية الى صيرورته مجازاً وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم ولحكم المجاز رجحان على حكم الحقيقة اما باعتبار كونه غالب الاستعمال او باعتبار كونه عاماً شاملاً للحقيقة ايضاً فلابد ان يكون العمل بالمجاز اولى للضرورة الداعية اليه

ويظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سناً منه هذا ابني اي تظهر ثمرة الخلاف بين ابي حنيفة رح وصاحبيه في قول الرجل لعبده هذا ابني والحال ان العبد اكبر سناً من القائل حيث يعتق العبد عنده لا عندهما فان عند ابي حنيفة رح هذا الكلام صحيح بعبارته من حيث كونه مبتدأ وخبراً موضوعاً

لاثبات الحكم وليس معنى كونه صحيحا استقامة العربية فقط كما ظنه علماؤنا لان ابا حنيفة رح قال في قول الرجل لعبده اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق انه كلام باطل لا يصح تكلمه مع انه بحسب العربية صحيح ايضا بل معناه ان يكون صحيحا بعبارته وتستقيم الترجمة المفهومة منه لغة ايضا ولم يمتنع عقلا فقوله اعتقتك قبل ان تخلق او اخلق ليس كذلك بخلاف قوله هذا ابني لانه صحيح مع ترجمته وانما الاستحالة جاءت من اجل ان المشار اليه اكبر من القائل ولهذا لو قال العبد الاكبر مني ابني لغا هذا الكلام فاذا كان قوله هذا ابني صحيحا من حيث العربية والترجمة وكان المعنى الحقيقي محالا بالنظر الى الخارج صير الى المجاز لئلا يلغو الكلام وهو العتق من حين ملكه لان الابن يكون حرا على الاب دائما وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وكان امكان المعنى الحقيقي شرط الصحة المجاز لغا هذا الكلام لان البنوة من الاصغر سنا لا يمكن حتى يحمل على المجاز الذي هو العتق فينبغي ان يكون قوله زيد اسد لغوا لعدم امكان الحقيقة لانا لا نسلم انه مجاز بل حقيقة بحذف حرف التشبيه اي زيد كالاسد واما قوله رأيت اسدا يرمي فانه وان كان مجازا لكن المقصود بالحقيقة نفس الرؤية لا كونه اسدا حتى يلزم المحال قصدا او نقول يمكن كونه اسدا بالمسخ وهو بعيد وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا يعني قد يتعذر المعنى الحقيقي مع المعنى المجازي معا اذا كان كلا الحكمين ممتنعا فيلغو الكلام حينئذ بالضرورة كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد مثلها او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا فانه اذا كانت الامرأة معروفة النسب استحال ان تكون بنته وان كانت اصغر سنا منه وكذا اذا كانت اكبر سنا منه فانه استحال ان تكون بنته ابدا فتعذر المعنى الحقيقي ظاهر واما تعذر المعنى المجازي فلانه لو كان مجازا الا كان من قوله انت طالق وهو باطل لان الطلاق يقتضي سابقية صحة النكاح والحقيقة تقتضي ان تكون محرمة ابدا فلا يقع بينه وبينها نكاح ولا طلاق فاذا لم يكن مجازا عنه

١٠٨

فلا تقع الحرمة بهذا القول ابدا فيلغو الكلام الا انهم قالوا اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما

لا لان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل لانه بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما

في الجب والعنة فقوله اوالكبر سنا منه عطف على قوله معروفة النسب وقوله وتولد لمثله حال من مجهولة

النسب يعني لابد ان تكون معروفة النسب حين كونها مولودة لمثله او ان تكون اكبر سنا منه حتى

تتعذر الحقيقة فلو فقد الشرطان معا بان كانت مجهولة النسب ولم تكن اكبر سنا منه يثبت نسبها

منه فما قيل ان قوله اوالكبر سنا منه عطف على قوله وتولد لمثله فتوهم ساقط وقيل الحكم في مجهول النسب

كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل

بموجب هذا اللفظ قبل تاكده بالقبول ثم شرع المصنف بعد ذلك في بيان قرائن العمل بالمجاز وترك

الحقيقة وهي خمسة على ما زعمه فقال والحقيقة تترك بدلالة العادة كالنذر بالصلوة والحج فان

الصلوة في اللغة الدعاء كما في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وقوله عم واذا كان صائما

فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة والعبادة المعهودة وهجر معناه الاول فان

قال الله علي ان اصلي تجب عليه الصلوة لا الدعاء وكذا الحج لغة القصد مطلقا ثم نقل في الشرع

الى المناسك المعهودة في مكة فلو قال لله علي ان احج تجب عليه العبادة المعهودة وفي حكمهما سائر

الالفاظ المنقولة شرعا او عرفا عاما او خاصا وكذا قوله لا يضع قدمه في دار فلان على ما مر وبدلالة

اللفظ في نفسه اي باعتبار ماخذ اشتقاقه ومادة حروفه لا باعتبار اطلاقه بان كان اللفظ

مثلا موضوعا لمعنى فيه قوة فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى ناقصا او لمعنى فيه نقصان وضعف

فيخرج ما وجد فيه ذلك المعنى زائدا ويسمى هذا مشككا وعبر عنه صاحب التوضيح بكون بعض الافراد

فيه زائدا او ناقصا فالاول كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك وقوله كل مملوك لي

حر لا يتناول المكاتب فان لفظ اللحم لا يتناول السمك لانه مشتق من الالتحام وهو الشدة ولا شدة

بدون الدم والسمك لا دم فيه لان الدموي لا يسكن الماء ولا يعيش فيه فلا يتناول هذا الحلف
لحم السمك وان كان اطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وعند مالك رح
في انه يحنث باكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لاجل مأخذ اللفظ ولان بائعه لا يسمى في العرف
بائع اللحم ولفظ مملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع
الوجوه يدا ورقبة فيتناول المدبر وام الولد ولا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة حر يدا فكان ناقصا في
معنى المملوكية والثاني ما ذكره بقوله وعكسه الحلف باكل الفاكهة اي عكس المذكور من المثالين ما اذا حلف
لا ياكل الفاكهة فلا يتناول العنب لان الفاكهة اسم لما يتفكه به ويتلذذ بحال كونه زائدا على ما يقع به قوام
البدن فهو موضوع للنقصان مع العنب والرطب والرمان فيها كمال يعني في الفاكهة وهو ان يكون به
قوام البدن ويكتفى بها في بعض الامصار للغذاء فلا يدخل في الناقص فان قيل اما ادخل الطرار في السارق
وان كان فيه كمال ليس في السارق قلنا ان ذلك الكمال والزيادة ليس مغيرا لمعنى الاصل بل مكمل
له من قبيل دلالة النص فيشتمله كاشتمال اف في قوله تعالى ولا تقل لهما اف للضرب والشتم بخلاف
زيادة العنب فانه مغير لمعنى التفكه ومضر له وعندهما يحنث بذلك كله لانها من اعز الفواكه هذا اذا
لم ينو واما اذا نوى ذلك يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي بسبب سوق الكلام بقرينة لفظية
التحقت به سواء كانت سابقة او متاخرة كقوله طلق امراتي ان كنت رجلا حتى لا يكون توكيلا
فان حقيقة هذا الكلام هو التوكيل بالطلاق لكن ترك ذلك بقرينة قوله ان كنت رجلا لان
هذا الكلام انما يقع عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ
مجازا ومثله قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا حيث تركت
حقيقة المشيئة وحقيقة قوله فليكفر بقرينة قوله تعالى اعتدنا للظالمين نارا وحمل على التوبيخ وبدلالة
معنى يرجع الى المتكلم وقصده فيحمل على الاخص مجازا وان كان اللفظ والاعلى العموم حقيقة

اي العنب والرطب والرمان ١٢ منه

كما في يمين الفور وهو مشتق من فارت القدر اذا غلت واشتدت ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها دلالة حيث باعتبار فوران الغضب كما اذا ارادت امرأة الخروج فقال لها الزوج ان خرجت فانت طالق فمكثت ساعة حتى سكن غضبه ثم خرجت لا تطلق فان حقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن معنى الغضب الذي حدث في المتكلم وقت خروجها دل على ان المراد هي هذه الخرجة المعينة فيحمل الكلام عليها مجازا بهذه القرينة ومثله قول الرجل لاحد تعال تغد معي فقال ان تغديت فعبدي حر فان حقيقته ان يعتق عبده اينما تغدى سواء كان مع الداعي او وحده في بيته ولكن معنى التغدية الذي حدث في المتكلم يدل على ان المراد هو الغداء المدعو اليه حال كونه مع الداعي فيحمل عليه فقط حتى لو تغدى بعد ذلك في بيته لا يحنث ولا يعتق عبده وبدلالة محل الكلام وعدم صلاحيته للمعنى الحقيقي للزوم الكذب فيمن هو معصوم عنه فلا بد ان يحمل على المجاز كقوله انما الاعمال بالنيات فان معناه الحقيقي ان لا توجد اعمال الجوارح الا بالنية وهو كذب لان اكثر ما يقع العمل في وقت خلو الذهن عن النية فلا بد ان يحمل على المجاز اي ثواب الاعمال او حكم الاعمال بالنيات فان قدر الثواب فظاهر انه لا يدل على ان جواز الاعمال في الدنيا موقوف على النية وان قدر الحكم فهو نوعان دنيوي كالصحة والفساد واخروي كالثواب والعقاب والاخروي مراد بالاجماع بيننا وبين الشافعي رح فلا يجوز ان يراد الدنيوي ايضا اما عنده فلانه يلزم عموم المجاز واما عندنا فلانه يلزم عموم المشترك فلا يدل على ان جواز العمل موقوف على النية فلا تكون النية فرضا في الوضوء على ما قال الشافعي رح واما في سائر العبادات المحضة فالمقصود فيها الثواب فاذا خلت عن النية فات الجواز ايضا بهذه الوتيرة لا بان النص دال على فوت الجواز وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان فان ظاهره يدل على ان الخطاء والنسيان لا يوجد من امته وهو كذب باطل فيحمل على ان حكمه في الآخرة اعني المآثم مرفوع واما في الدنيا فحكمه باق في حقوق العباد

الحنفية وكذا في فساد الصوم بالاكل خطاء وفساد الصلوة بالتكلم خطاء فلا يصح التمسك للشافعي رح
في بقاء الصلوة والصوم فتم الآن بيان المواضع الخمسة على استقراء المصرح وفيه كلام كما لا يخفى

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض جملة مبتدأة تتمة لقوله
وبدلالة محل الكلام حتى بهار والزعم البعض فانهم زعموا ان التحريم المضاف الى العين كالمحارم
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله عم حرمت الخمر بعينها مجاز عن الفعل اي نكاح امهاتكم
وشرب الخمر فتكون الحقيقة متروكة بدلالة محل الكلام لان المحل عين لا يقبل الحرمة لان الحل والحرمة
من اوصاف الفعل فقلنا نحن ان هذه الحرمة على حالها حقيقة الا انه ابلغ من ان يقول
حرمت نكاح امهاتكم وذلك لان الحرمة نوعان نوع يلاقي الفعل فيكون العبد ممنوعا والفعل
ممنوعا عنه ونوع يلاقي المحل فيخرج المحل من ان يكون مباحا وصار العين ممنوعا والعبد ممنوعا
عنه وهذا ابلغ الوجهين في المنع فان الاول كما يقال للطفل لا تاكل الخبز وهو بين يديه والثاني
كما يرفع الخبز من بين يديه ويقال له لا تاكل فهو بمنزلة النفي والنسخ وهو ابلغ من النهي الحقيقي على ما
تقرر وقال بعض المعتزلة انه مجمل لان العين لا يكون حراما فلا بد من تقدير الفعل وهو غير معين
لا يستوي جميع الافعال فيه فيجب التوقف وهو خلف منشؤه سوء الفهم ولما فرغ عن بيان الحقيقة
والمجاز اورد بعدهما بحث حروف المعاني فقال ويتصل بها ذكرنا حروف المعاني اي يتصل
بالحقيقة والمجاز حروف لها معان وهي الحروف النحوية العاملة وغير العاملة فانها في اذا كانت
بمعنى الظرفية تكون حقيقة وان كانت بمعنى على تكون مجازا وعلى هذا القياس واحترز بها عن
حروف المباني اعني حروف الهجاء الموضوعة لغرض التركيب لا لمعنى وقد ذكر هذا البحث صاحب
المنتخب الحسامي ونحوه في خاتمة الكتاب وما فعله المصنف اتباعا للجمهور اولى ولكن اطلاق
الحروف على ما ذكر ههنا تغليب لان كلمات الشرط والظرف اسماء ثم لما كانت حروف العطف

اشتراكهما او تعاقبهما وقال فالواو لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب يعني ان الواو
لمطلق الشركة فان كان في عطف المفرد على المفرد فالشركة ثابتة في المحكوم عليه او به وان كان في
عطف الجمل فالشركة في مجرد الثبوت والوجود وبالجملة هو لا يتعرض للمقارنة كما زعمه بعض
اصحابنا ولا للترتيب كما زعمه بعض اصحاب الشافعي رح فاذا قيل جاءني زيد وعمرو يحتمل انهما
جاءاك معا او تقدم احدهما على الآخر وحجة الشافعي رح قوله عم نحن نبدأ بما بدأ الله في قوله تعالى
ان الصفا والمروة من شعائر الله ففهم النبي عم منه الترتيب وقوله تع واركعوا واسجدوا فان
تقديم الركوع على السجود واجب والجواب عن الاول ان النبي عم لعله فهم الترتيب من وحي غير متلو
وانما احال على الآية باعتبار ان التقديم في الذكر لا يخلو عن الاهتمام والترجيح وعن الثاني انه
معارض لقوله تع واسجدي واركعي خطابا لمريم فان تقديم السجود على الركوع ليس بفرض بالاجماع

وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق جواب سوال مقدر يرد علينا
وهو انه اذا قال احد لامرأته الغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فعند
ابي حنيفة رح تقع واحدة وعندهما ثلث فعلم ان الواو للترتيب عنده فيقع الاول منفردا ولم
يبق المحل للثاني والثالث وللمقارنة عندهما فيقع الكل دفعة واحدة والمحل يقبلها فاجاب بان في

هذا المثال انما تطلق واحدة عند ابي حنيفة رح لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا يتغير بالواو

وقالا موجبه الاجتماع فلا يتغير بالواو يعني ان هذا الترتيب عنده والمقارنة عندهما لم يجئ من الواو
بل من موجب الكلام فان موجب الكلام عنده الافتراق اذ لو لم يكن كذلك لقال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا فاذا لم يقل ثلثا بل قال انت طالق وطالق وطالق علم انه قصد
الافتراق فيقع كل منها على حدة فيقع الاول ولم يبق محل للثاني والثالث وعندهما موجب الكلام
الاجتماع لانه لو لم يكن كذلك لما علق الثلث كله بشرط واحد فاذا علقه جملة وقع جملة واحدة

وقد مال فخر الاسلام وصاحب التقويم الى ترجيح قولهما في وقوع الثلث وهذا كله اذا قدم
الشرط واذا اخره بان قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تقع الثلث اتفاقا
لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله وهو الشرط فتوقف الاول على آخره فيقعن جملة واذا قال
لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو ان
يقال اذا نجز الطلاق بدون الشرط لغير الموطوءة بان يقول انت طالق وطالق وطالق
فعلماؤنا الثلثة رح اتفقوا على انه تقع الواحدة ههنا ففهم انه للترتيب عند الكل فاجاب بان
في هذه المسألة انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم بالثاني والثالث فسقطت ولانه
تفوت محل التصرف يعني ما جاء الترتيب من الواو بل من الحكم اللساني لان الانسان لا يقدر
ان يتكلم بثلث كلمات دفعة واحدة فاذا تكلم بالاول ووقع الفراغ عنه لم يبق المحل للثاني
والثالث بدليل انه لو قال بلا واو انت طالق طالق طالق تبين بالاول بالاتفاق فعلم انه
لا مدخل للواو فيه وعند الشافعي رح يقع الثلث فيما نحن فيه لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ
الجمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه
متصلا جواب سوال آخر على علمائنا رح وهو انه اذا زوج فضولي امتين لشخص من رجل آخر
سواء كان بعقد او بعقدين بغير اذن الزوج وبغير اذن المولى كليهما فقال المولى هذه حرة
وهذه بكلام متصل فانه يبطل نكاح الثانية بالاتفاق بيننا فعلم ان الواو للترتيب والا لصح
نكاحهما فاجاب بان في هذا المثال انما يبطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف
في حق الثانية فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها يعني ان هذا الترتيب ايضا لم يجئ من الواو بل
من الكلام لان نكاح الامتين كان موقوفا على اجازة المولى واجازة الزوج جميعا فاذا
اعتق المولى الاولى اولا كانت الثانية موقوفة والاولى نافذة فلزم ان يتوقف نكاح

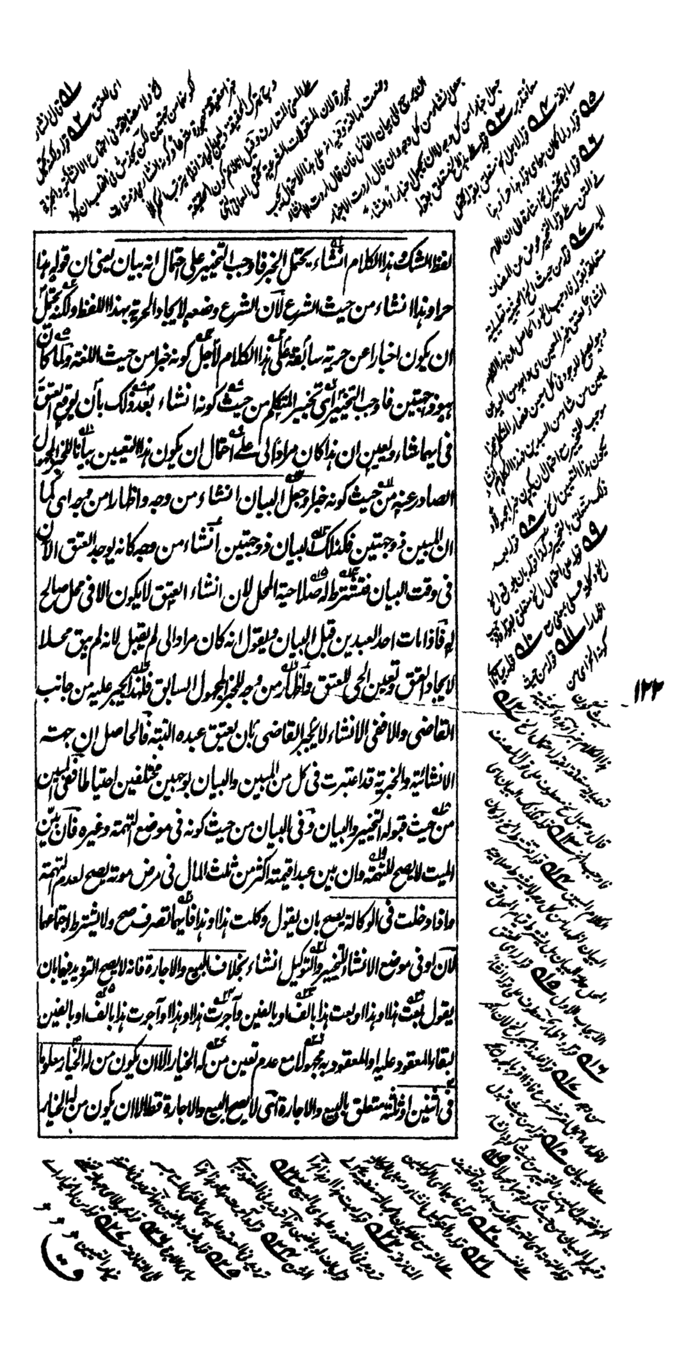
الامة على الحرة وهو غير جائز كما ان نكاحها على الحرة غير جائز فلم يبق للثانية محل توقف الى ان يحكم
بعتقها ويقول وهذه وهذا كله اذا قبل فضولي آخر من جانب الزوج لان الفضولي الواحد
لا يتولى طرفي النكاح وقيل اذا تكلم الفضولي الواحد بكلامين بان قال زوجت فلانة من فلان
وقبلت منه يتوقف ولا يبطل وقيل لا حاجة الى قوله بغير اذن الزوج لان حكم المسألة لا يتوقف
عليه ولهذا لم يقيده شمس الائمة بهذا القيد وان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل
نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة وان اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج
نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح المعتقة الاولى ويبطل نكاح الثانية فلا تلحقه الاجازة هذا اذا كان
النكاحان في عقد واحد فاما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكرنا
وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان موقوفان فايهما اجاز الزوج
جاز وان اجازهما معا جاز نكاح المعتقة الاولى واذا زوج رجل اختين في عقدين بغير اذن
الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل
نكاح الثانية هذا ايضا جواب سوال مقدر يرد علينا وهو انه اذا زوج احد رجلا اختين معا في عقدين
فبلغ الزوج خبر النكاح فان اجازهما الزوج بكلام موصول وقال اجزت نكاح هذه وهذه بطل
النكاحان كانه اجازهما معا فهذا يدل على ان الواو للمقارنة وان اجازهما الزوج بكلام مفصول
بطل نكاح الثانية بلا شبهة وهذا استطرادي للاول فاجاب بان في هذه الصورة انما بطل النكاح
كلاهما لا لان الواو للمقارنة بل لان صدر الكلام يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله
كالشرط والاستثناء واذا تاخر في الكلام يكون اول الكلام موقوفا عليهما لانهما مغيران فكذلك
ههنا نكاح الاخت الاخيرة تغيير اوله اذ يلزم الجمع بين الاختين بسبب تزويج الاخيرة فلهذا توقف
اول الكلام على آخره فلا جرم يقترنان في الزمان وقد تكون الواو للحال هذا بيان المجاز في

الی مدة فلا تتوقف علی اداء الالف بل یکون حرا ویصیر الالف دینا علیه فان قیل لم لا یجوز
ان یکون تقدیره ان ادیت فانت حر فیصیر جوابا للامر وتتوقف الحریة علی الاداء وتحقق
معنی التعقیب بلا تکلف اجیب بان الامر انما یستحق الجواب بتقدیر کلمة ان وکلمة ان انما
تجعل الماضی والجملة الاسمیة بمعنی المستقبل اذا کانت ظاهرة اما اذا کانت مقدرة فلا تجعلهما
بمعنی المستقبل فلا یقال ائتنی اکرمتک وانت مکرم وتستعار بمعنی الواو فی قوله له علی درهم فدرهم
حتی لزمه درهمان بیان للمعنی المجازی فی الفاء بعد بیان حقیقتها لان الفاء فی قوله فدرهم
لا یمکن ان تکون للتعقیب اذ التعقیب انما یکون فی الاعراض دون الاعیان والدرهم
عین لا یتصور فیه التعقیب الا بسبب الوجوب فی الذمة والحال انه لم یباشر سببا آخر بعد التکلم
بالدرهم الاول حتی یکون وجوب هذا عقیب الاول فلا بد ان یکون بمعنی الواو فیلزمه درهمان
وقال الشافعی رح لما لم یستقم معنی الفاء جعل تاکیدا لما قبله کانه قیل فهو درهم فیلزمه درهم واحد وثم للتراخی
بمنزلة ما لو سکت ثم استانف فاذا قال انت طالق ثم طالق فکانه سکت علی قوله انت طالق
وبعد ذلک قال ثم طالق وهذا هو الکامل فی التراخی ای فی التکلم والحکم جمیعا وهو مذهب ابی حنیفة
رح لان التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم ممتنع فی الانشاءات فلما کان الحکم متراخیا کان
التکلم متراخیا تقدیرا وعندهما التراخی فی الحکم مع الوصل فی التکلم عملا بالظاهر لان ظاهر اللفظ
موصول مع الاول والعطف لا یصح مع الانفصال فکان الاولی هو التراخی فی الحکم فقط وثمرة
هذا الخلاف ما بینه بقوله حتی اذا قال لغیر المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
الدار فعنده یقع الاول ویلغو ما بعده لان التراخی لما کان فی التکلم فکانه قال انت طالق
وسکت علی هذا القدر فوقع هذا الطلاق ولم یبق محلا لما بعده لانها غیر موطوءة فیلغو وهذا اذا اخر
الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق

الاول به ووقع الثانی ولغا الثالث لان الاول متصل بالشرط فلا بد ان یکون معلقا به ثم لما سکت
وقال طالق وقع هذا الثانی فی الحال ثم لما قال طالق لغا هذا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق
الاول انه ان ملکها ثانیا بالنکاح ووجد الشرط یقع الطلاق ح بالتعلیق السابق ولا یقع
اذا کان التراخی فی التکلم یعنی قوله طالق بلا مبتدا فکیف یقع لانا نقول یضمر المبتدا لا لانه العطف
لانه ضروری فکانه قال ثم انت طالق بخلاف الشرط فانه زائد لا یحتاج الی تقدیره وقالا
یتعلقن جمیعا وینزلن علی الترتیب لان الوصل فی التکلم متحقق عندهما ولا فصل فی العبارة
فیتعلق الکل بالشرط سواء قدم الشرط او اخر ولکن فی وقت الوقوع ینزلن علی الترتیب
فان کانت مدخولا بها یقع الثلث وان لم تکن مدخولا بها یقع الاول وبانت به ولا یقع الثانی
والثالث واما عند ابی حنیفة رح فان کانت غیر مدخول بها فقد علمت حالها وان کانت مدخولا
بها فان قدم الجزاء یقع الاول والثانی فی الحال وتعلق الثالث بالشرط فکانه سکت علی الاولین
ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط تعلق الاول بالشرط ووقع الثانی والثالث
فی الحال لما قلنا ولهذا قیل وفی قوله ع فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر بیان لمجاز کلمة ثم بعد
بیان حقیقتها وجواب سوال مقدر وهو ان الشافعی رح یقول بجواز تقدیم الکفارة بالمال
علی الحنث لانه ع قال من حلف علی یمین فرای غیرها خیرا منها فلیکفر عن یمینه ثم لیأت بالذی هو خیر
فاتیان الخیر کنایة عن الحنث وذکره بلفظ ثم بعد التکفیر فعلم ان تقدیم الکفارة علی الحنث جائز فاجاب
المصنف ان لفظ ثم فی هذا الحدیث مستعار بمعنی الواو عملا بحقیقة الامر تدل علیه الروایة الاخری وهی قوله ع
فلیأت بالذی هو خیر ثم لیکفر عن یمینه فانه یقتضی تقدیم الحنث علی الکفارة فوجب التطبیق بینهما بان
یجعل ثم فی الروایة الاولی بمعنی الواو فیفهم منه وجوب کلا الامرین اعنی الکفارة والحنث من غیر تقدیم
احدهما علی الآخر ثم لیفهم الترتیب وهو تقدیم الحنث علی الکفارة من الروایة الاخری ولم نعکس لان

تقديم الكفارة على الحنث غير واجب بالاتفاق غايته انه جائز عند الشافعي رح فلو عملنا بالرواية
الاولى يلزم وجوب تقديم الكفارة على الحنث وهو خلاف الاجماع ويلزم تخصيص الكفارة
بالمالي من غير مرجح ويلزم الغاء الرواية الاخرى فلذا عملنا بالرواية الاخرى وجعلنا لفظ ثم في
الاولى بمعنى الواو ليبقى الامر على حقيقته لان المجاز في الحرف خير من المجاز في الفعل بحمل الامر على الاباحة
ونحوها وبل لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك اي تدارك الغلط بمعنى انا غلطنا
في تكلم ما قبل بل اذ لم يكن مقصودا لنا وانما المقصود ما بعده لا انه خطاء في الواقع ونفس الامر
فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كان معناه ان المقصود اثبات المجيء لعمرو لا لزيد فزيد يحتمل مجيئه
وعدمه فاذا دخلت عليه لا فتقول جاءني زيد لا بل عمرو كان نصا في نفي المجيء عن زيد هذا اذا جاء
في الاثبات وان جاء في النفي بان تقول ما جاءني زيد بل عمرو فقيل يصرف النفي الى عمرو وقيل
يصرف الاثبات اليه على ما عرف في النحو فتطلق ثلثا اذا قال للمرأة الموطوءة انت طالق واحدة
بل ثنتين لانه لم يملك ابطال الاول فيقعان تفريع على كونه للاعراض عما قبله يعني ان الاعراض
عما قبله انما يصح اذا كان ما قبله صالحا للاعراض كما في الاخبار اما في الانشاءات فلا يمكن ذلك
فيقع الاول والثاني جميعا ففي مسألة الطلاق اراد ان يضرب عن الواحدة الى الاثنتين
فالقياس يقتضي ان لا يقع الاول بل الآخر ولكن لما لم يصح الاعراض عن الطلاق لا جرم
يعمل بالاول والآخر معا فيقع الثلث بخلاف قوله علي الف بل الفان جواب عن قياس زفر
فانه يقيس مسألة الاقرار على مسألة الطلاق فيقول يلزمه في هذا المثال ثلثة آلاف ونحن نقول انه
اقرار واخبار وهو يحتمل الاضراب والتدارك لغلط فيشتمل على صلة والطلاق انشاء لا يحتمل التدارك
فجازت فيه الضرورة الداعية الى العمل بهما ولكن للاستدراك بعد النفي اي لدفع توهم ناشي من الكلام
السابق كقولك ما جاءني زيد فاوهم ان عمرا ايضا لم يجيء للمناسبة والملازمة بينهما فاستدركت بقولك

لكن عمراً وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت مشددة فهي مشبهة مشاركة للعاطفة
في الاستدراك ثم ان كان عطف مفرد على مفرد يشترط وقوعها بعد النفي وان كان عطف جملة
على جملة يقع بعد النفي والاثبات جميعا غير ان العطف انما يصح عند اتساق الكلام والا فهو مستانف
يعني ان لكن وان كانت للعطف لكن العطف انما يصح اذا كان الكلام متسقا مرتبطا ونعني
بالاتساق ان يكون لكن موصولا بالكلام السابق والا يكون نفي فعل واثباته بعينه بل يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء آخر وان فقد احد الشرطين فحينئذ يكون الكلام مستانفا
مبتدأ لا معطوفا ولما كان امثلة الاتساق ظاهرة فيما بين الاصوليين لم يتعرض لها وذكر
مثال عدم الاتساق خاصة فقال كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا
اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح وجعل لكن مبتدأ لان هذا نفي فعل
واثباته بعينه فان في هذا المثال لما قال المولى لا اجيز النكاح فقد قلع النكاح عن اصله
ولم يبق له وجه صحة ثم لما قال بعده ولكن اجيزه بمائة وخمسين يلزم ان يكون اثبات ذلك الفعل
المنفي بعينه لان المهر في النكاح تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام بآخره فحملناه على ابتداء
النكاح بمهر آخر وفسخ النكاح الاول الذي عقدته فيكون لكن للاستيناف لا للعطف ولو قال
المولى في جوابها لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون هذا بعينه مثال الاتساق
فيبقى اصل النكاح ويكون النفي راجعا الى قيد المائة والاثبات الى قيد المائة والخمسين فلا يكون
نفي فعل واثباته بعينه واو لاحد المذكورين وقوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر وهذا اختيار شمس الائمة
وفخر الاسلام وذهبت طائفة من الاصوليين وجماعة النحويين الى انها موضوعة للشك وهو
ليس بسديد لان الشك ليس بمعنى مقصود للمتكلم بقصد تفهيمه للمخاطب وانما يلزم الشك من
محل الكلام وهو الخبر المجهول ولذا لزم منه التخيير في الانشاء ولو سلم ان الشك مقصود فقد وضع له



لفظ المشكك هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فاوجب التخيير على احتمال انه بيان يعني ان قوله هذا
حر او هذا انشاء من حيث الشرع لان الشرع وضعه لايجاد الحرية بهذا اللفظ ولكنه يحتمل
ان يكون اخبارا عن حرية سابقة على هذا الكلام لاجل كونه خبرا من حيث اللغة ولما كان
هو ذو جهتين فاوجب التخيير اي تخيير المتكلم من حيث كونه انشاء بعد ذلك بان يوقع العتق
في ايهما شاء ويعين ان هذا كان مرادا لي على احتمال ان يكون هذا التعيين بيانا للخبر المجهول
الصادر عنه من حيث كونه خبرا وجعل البيان انشاء من وجه واظهارا من وجه اي كما
ان المبين ذو جهتين فكذلك البيان ذو جهتين انشاء من وجه كانه يوجد العتق الآن
في وقت البيان فيشترط له صلاحية المحل لان انشاء العتق لا يكون الا في محل صالح
له فاذا مات احد العبدين قبل البيان ويقول انه كان مرادا لي لم يقبل لانه لم يبق محلا
لايجاد العتق وتعيين الحي للعتق واظهار من وجه للخبر المجهول السابق فلهذا يجبر عليه من جانب
القاضي ولا في الانشاء لا يجبر القاضي بان يعتق عبده البتة فالحاصل ان جهة
الانشائية والخبرية قد اعتبرت في كل من المبين والبيان بوجهين مختلفين احتياطا فعمل في المبين
من حيث قبوله التخيير والبيان وفي البيان من حيث كونه في موضع التهمة وغيره فان بين
الميت لا يصح للتهمة وان بين عبدا قيمته اكثر من ثلث المال في مرض موته يصح لعدم التهمة
واما اذا خلت في الوكالة يصح بان يقول وكلت هذا او هذا فايهما تصرف صح ولا يشترط اجتماعهما
لان او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل انشاء بخلاف البيع والاجارة فانه لا يصح الترديد فيهما بان
يقول بعت هذا او هذا او بعت هذا بالف او بالفين واجرت هذا او هذا او اجرت هذا بالف او بالفين
لبقاء المعقود عليه او المعقود به مجهولا مع عدم تعين من له الخيار الا ان يكون من له الخيار معلوما
في اثنين او ثلثة متعلق بالبيع والاجارة اي لا يصح البيع والاجارة قطعا الا ان يكون من له الخيار

معلوما بان يقول على ان الخيار فى التعيين للبائع والمشترى او للآجر والمستاجر ويكون الخيار واقعا فى اثنين او ثلثة من المبيع والثمن ومن الاجرة والدار الا ازيد من الثلثة لان الثلثة تشتمل على الجيد والوسط والردى والرابع زائد لا حاجة اليه والجهالة غير مفضية الى المنازعة لتعيين من له الخيار فيصح استحسانا الحاقا لهذا الخيار بخيار الشرط عندنا وعند زفر والشافعى رح لا يصح قياسا للجهالة وفى المهر كذلك عندهما ان صح التخيير وفى النقدين يجب الاقل يعنى اذا دخل او فى المهر بان يقول تزوجت على هذا او هذا فايهما اعطاها صح عندهما لكن بشرط ان يصح التخيير بين الشيئين بان يكون كل منهما دائرا بين النفع والضرر باختلاف الجنس او الصفة بان يقول على الف درهم او مائة دينار او يقول على الف حالة او الفين موجلة او يقول على هذا العبد او هذا العبد فان كلا منهما مشتمل على نفع وضرر وعسر ويسر فيصح التخيير فيعطيها ما شاء وان لم يصح التخيير بان يكون بين القليل والكثير من جنس واحد من النقدين مثلا يقول تزوجتك على الف درهم او الفى درهم يجب الاقل لا محالة اذ لا فائدة للزوج فى هذا الاختيار بل نفعه فى اعطاء الاقل البتة ولم يعتبر نفعها فى قبول الكثير لان الاصل براءة الذمة والمال فى النكاح ليس امرا اصليا حتى تعتبر رعاية الزيادة وقد فهم من هذا التقرير ان قيد فى النقدين اتفاقى لانه لو تزوج على هذا العبد او هذا العبد يجب عندهما العبد الاقل قيمة كذا قيل وهذا كله عندهما وعنده يجب مهر المثل فى كل من هذه المسائل لانه هو الموجب الاصلى فى النكاح والعدول عنه الى المسمى انما يكون عند معلومية التسمية ولم توجد ولكن فى صورة الالف الحالة والالفين النسيئة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار لها وان كان اقل من الف فالخيار للزوج يعطيها ايهما شاء وفى الكفارة يجب احد الاشياء عندنا خلافا للبعض يعنى ان فى كل كفارة ترددا فيها بين الاشياء الجملة او كما فى كفارة اليمين من قوله تعالى اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكما فى كفارة حلق الراس من عذر من قوله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك وكما فى كفارة جزاء الصيد من قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما

يجب عندنا احد الاشياء على سبيل الاباحة حتى لو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد والباقي تبرع وان عطل الكل يعاقب على واحد منها بخلاف البعض وهم العراقيون والمعتزلة فان الكل واجب عندهم على سبيل البدل فان فعل احدها سقط وجوب باقيها وان ادى الكل يقع الكل واجبا وان عطل الكل يعاقب على الجميع قلنا هذا خلاف وضع اللغة والشرع فلا يعتبر ثم بعد الفراغ عن حقيقة كلمة او شرع في مجازها فقال وفي قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا للتخيير عند مالك رح وعندنا بمعنى بل تمام الآية انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فان الله تعالى قد نقل للمحاربين والساعين الفساد اعني قطاع الطريق اربعة اجزية من القتل والصلب وقطع الايدي والارجل من خلاف والنفي من الارض بطريق الترديد بكلمة او فمالك رح يقول انها على حالها فيتخير الامام بينها وعندنا بمعنى بل للاضراب عن كلام وشرع في آخر لان جنايات قطاع الطريق كانت على اربعة انواع اعني اخذ المال فقط والقتل فقط والقتل واخذ المال جميعا والتخويف فقط من غير قتل واخذ مال فقابل بهذه الجنايات الاربع الاجزية الاربع ولكن لم يذكر الجنايات في النص اعتمادا على فهم العاقلين وذلك لان الجزاء انما يكون على حسب الجناية فغلظها بغلظها وخفتها بخفتها ولا يليق من الحكيم المطلق ان يجازي اغلظ الجناية باخفها او بالعكس فكان تقدير عبارة القرآن ان يقتلوا اذا قتلوا فقط بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا خوفوا الطريق وقد ورد هذا البيان بعينه بما روي عن النبي عم انه وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض ولكن حمل ابو حنيفة رح قوله من قتل واخذ المال صلب على اختصاص الصلب بهذه الحالة

لا اختصاص هذه الحالة بالصلب بحيث لا يجوز فيها غيره بل اثبت للامام الخيار فان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب من غير قطع لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد فتراعى كلتا الجهتين فيه والمراد من النفي ليس الجلاء عن الوطن كما يوهم الظاهر بل النفي عن الطوع على وجه الارض بان يحبسه حتى يتوب ثم شرع في مثال آخر للمجاز على مذهب ابي حنيفة رح خاصة فقال وقال اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق لان حقيقة كلمة او ان يردد بين شيئين يكون كل واحد منهما صالحا لذلك الحكم على سبيل البدل حتى يعين المتكلم بعد ذلك احدهما وههنا الدابة غير صالحة للعتق فاستحال الحكم الحقيقي فبطل الكلام وقيل ان هذا اذا لم ينو وان نوى العبد خاصة يعتق عندهما على ما في المبسوط وعنده هو كذلك لكن على احتمال التعيين يعني قال ابو حنيفة رح ان الامر كذلك في الحقيقة ونفس الامر على ما قلتم لكنه على سبيل المجاز يحتمل التعيين حتى لزم التعيين كما في مسألة العبدين بان يردد بين العبدين ويقول هذا حر او هذا يجبر القاضي على التعيين فلو لم يكن يحتمل التعيين لما اجبره عليه والعمل بالمحتمل اولى من الالغاء لان كلام العاقل البالغ يصح حتى الامكان بالحقيقة او المجاز فجعل ما وضع لحقيقة مجازا عما يحتمله وان استحالت حقيقته فجرى على اصله المذكور في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني بجعله مجازا عما يحتمله بعد استحالة الحقيقة وهما ينكران الاستعارة عند استحالة الحكم فهما جريا ايضا على اصلهما في ذلك المثال فيبطل ههنا كما بطل ثمه ثم ذكر مجازا آخر لها فقال وتستعار للعموم فتصير بمعنى واو العطف لا عينها يعني كما ان الواو تدل على اثبات الحكم للمعطوف والمعطوف عليه كليهما فكذلك او فتكون بمعنى الواو لكن الواو تدل على الاجتماع والشمول واو تدل على انفراد كل منهما عن الآخر فلا يكون عينها وذلك اي كونها مستعارة بمعنى الواو اذا كانت في موضع النفي او موضع الاباحة لانهما قرينتان لهذا المجاز ولا يصار اليه الا بقرينة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا حتى اذا كلم احدهما يحنث ولو كلمهما لم يحنث الا مرة

مثال لو قوعها في موضع النفي والظاهر ان قوله حتى اذا كلم تفريع لكونها بمعنى الواو وقوله ولو كلمها تفريع لعدم كونها عين الواو يعني اذا كانت بمعنى الواو فيعم الحنث بتكلم احدهما ايهما كان اذ لو لم تكن بمعنى الواو لم يحنث الا بتكلم احدهما فاذا تكلم باحدهما ارتفع اليمين وحنث به ثم بتكلم آخر لم يتعلق حكم الحنث واذا لم تكن عين الواو فلو كلمها جميعا لم يحنث الا مرة ولم يجب عليه الا كفارة يمين واحدة اذ هتك حرمة اسم الله تعالى لم يوجد الا مرة واحدة ولو كانت عين الواو لصار بمنزلة اليمينين فيجب الكفارة لكل واحد منها على حدة وقيل التفريع على العكس يعني ان قوله حتى اذا كلم احدهما يحنث تفريع على عدم كونها عين الواو لانها لو كانت عين الواو لم يحنث الا بتكلم المجموع من حيث المجموع فيتوقف الحنث على ان يتكلم بكليهما فلا يحنث بمجرد تكلم احدهما فاذا لم تكن عين الواو يحنث بتكلم ايهما كان وان قوله ولو كلمها لم يحنث الا مرة واحدة تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم في هذا المقام بالواو لم يحنث الا مرة ولم تجب الا كفارة واحدة وان كلمها جميعا فكذلك ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمها مثال لوقوعها في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة واطلاق والتفريع في قوله فله ان يكلمها تفريع على كونها بمعنى الواو اذ لو تكلم ههنا بالواو لجاز له التكلم بهما فكذا في او ولو لم تكن بمعنى الواو لا يحل التكلم الا من واحد فاذا كلم احدهما انحلت اليمين ثم اذا تكلم بالآخر تجب الكفارة ولم يذكر ههنا ثمرة عدم كونها عين الواو وقيل تظهر ثمرته في قوله جالس الفقهاء او المحدثين فانه ان تكلم بالواو تجب عليه مجالستهما وان تكلم باو تباح له مجالستهما فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه وهذا مما لا يعرف والفرق بين الاباحة والتخيير على طريق النحويين والاصوليين مشهور ثم ذكر مجازا آخر لاو فقال وتستعار بمعنى حتى او الا ان اذا فسد العطف لاختلاف الكلام وتحتمل ضرب الغاية يعني الاصل في او ان تكون للعطف فاذا لم يستقم العطف بان يختلف الكلامان اسما وفعلا او ماضيا ومضارعا او مثبتا ومنفيا او شيئا آخر يتشوش العطف ويمنعه ويكون اول الكلام ممتدا بحيث تضرب له غاية فيما بعدها فح تستعار كلمة او بمعنى حتى او الا ان فعدم استقامته

العطف باختلاف الكلامين يكفي لخروج او عن معناها ولكن كون السابق ممتدا بحيث يحتمل

ضرب الغاية فيما بعدها شرط لكونها بمعنى حتى او الا ان لان حتى للغاية ينتهي بها المغيا كما ان احد الشيئين

في او ينتهي بوجود الآخر والا ان استثناء في الواقع حكمه مخالفة ما سبق في الاحكام كما ان حكم المعطوف

باو يخالف حكم المعطوف عليه بوجود احدهما فقط فيتحقق بين او وبين كل من حتى والا ان

مناسبة يجوز استعارتها لهما لكن الفرق بين حتى والا ان ان حتى تجيء بمعنى العطف ايضا دون

الا ان وان كون الثاني جزءا من الاول عنده شرط في حتى دون الا ان وسيجيء التحقيق في بحث

حتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فان قوله او يتوب لا يصلح ان يكون

معطوفا على قوله ليس لك لعدم اتساق النظم ولا على قوله الامر او شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك

ان يمتد الى غاية التوبة او التعذيب فيكون او بمعنى حتى او الا ان فيكون المعنى ليس لك

من امر الكفار شيء في دعاء الشر او طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم فانه حينئذ يكون لك طلب

الشفاعة او يعذبهم فيكون لك الدعاء بالشر وروي ان النبي عم استاذن الله ان يدعو عليهم

فنزلت وقيل انه لما شج وجهه عليه السلام يوم احد سأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال عليه السلام ما بعثني

الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى الله عن الدعاء عليهم او سؤال

الهداية لهم وهذا ما جرى عليه الاصوليون وقد ذكر صاحب الكشاف ان قوله او يتوب عليهم معطوف

على قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم وقوله ليس لك من الامر شيء جملة معترضة بينهما والمعنى

ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك

من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم فنظر الاصوليين انما هو في مجرد قوله ليس لك من الامر شيء

حتى منعوا العطف عليه ولم يلتفتوا الى ما سبق فكلا الامرين صحيح كما ترى وحتى للغاية كالى يعني

ان حتى وان عدت ههنا في حروف العطف لكن الاصل فيها معنى الغاية كالى بان يكون ما بعدها

جزء لما قبلها كما في اكلت السمكة حتى راسها او غير جزء كما في قوله تعالى هي حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق
وعدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها كما يأتي في تحقيق الى في موضعها وتستعمل للعطف
مع قيام معنى الغاية بمناسبة ان المعطوف يعقب المعطوف عليه في الذكر والحكم كما ان الغاية تعقب
المغيا كقولهم استنت الفصال حتى القرعى الفصال جمع فصيل وهو ولد الناقة والاستنان ان يرفع
يديه ويطرحهما معا في حالة العدو والقرعى جمع قريع وهو الفصيل الذي به بثر ابيض كالمد فهو معطوف
على الفصال مع قيام معنى الغاية لانه كان ارذل من الفصال التي تتوقع الاستنان منها وهذا مثل
يضرب لمن يتكلم عند من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره وهذا كله في الاسماء ومواضعها في الافعال
اي بيان مواضع استعمال كلمة حتى في الافعال ان تجعل غاية بمعنى الى او غاية هي جملة مبتدأة فالاول
كقوله سرت حتى ادخلها فان حتى مع ما بعدها متعلق بقوله سرت فيكون من اجزاء اول الكلام كما لو
كان الى كذلك والثاني كقوله خرجت النساء حتى خرجت هند فان هذه جملة مبتدأة غير متعلقة بما قبلها
وليس لها محل من الاعراب كما كان للاول وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد وان يصلح
الآخر دلالة على الانتهاء كالسير يحتمل الامتداد الى مدة مديدة والدخول يصلح للانتهاء اليه وهكذا خروج النساء
جملة يصلح ان يمتد الى خروج هند الا انها تكون اعلى منهن او ادنى منهن فخروجها يصلح للانتهاء اليه فان وجد
الشرطان عاملنا بان حتى للغاية في الفعل فان لم يستقم فللمجازاة بمعنى لام كي اي فان عدم الشرطان
جميعا او احدهما فتكون حينئذ بمعنى لام كي لاجل السببية فيكون الاول سببا والثاني مسببا للمناسبة
بين الغاية والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي المغيا بوجود الغاية فان تعذر هذا جعلت
مستعارة للعطف المحض وبطل معنى الغاية اي ان تعذرت السببية ايضا تكون حينئذ للعطف المحض
مجازا ولا يراعى حينئذ معنى الغاية اصلا وهذه استعارة اخترعها الفقهاء ولا نظير لها في كلام العرب ثم ذكر
امثلة كل من الثلثة من الفقه فقال وعلى هذا مسائل الزيادات اي على هذه القواعد الثلثة الامثلة

المذكورة فی الزیادات کان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر ہذا مثال للغایة التی بمعنی الی فان ضرب المخاطب امر یصلح ان یکون ممتدا الی الصیاح والصیاح یصلح انتہاء لہ لیہجان الرحمة او لحدوث الخوف من احد فان ترک الضرب قبل الصیاح او لم یضرب اصلا یحنث وان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر ہذا مثال للمجازاة لان الاتیان وان یصلح للامتداد بحدوث الامثال لکن التغدیة لا تصلح انتہاء لہ لانہا احسان وہو داع لزیادة الاتیان لا انتہاء فلم یصلح حملہ علی الغایة فتکون بمعنی لام کی ای ان لم آتک لکی تغدینی فان اتاہ ولم یغدہ لم یحنث لانہ آتاہ للتغدیة والتغدیة فعل المخاطب لا اختیار فیہ للمتکلم وان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر ہذا مثال للعطف المحض لعدم استقامة المجازاة فان التغدیة فی ہذا المثال فعل المتکلم کالاتیان والانسان لا یجازی نفسہ فی العادة ولہذا قیل اسلمت کی ادخل الجنة بصیغة المجہول لا بصیغة المعلوم فتعین ان تجعل استعارة للعطف فکانہ قیل ان لم آتک فلم اتغد عندک فعبدی حر فان لم یات اواتاہ ولم یتغد او اتاہ وتغدی متراخیا عن الاتیان یحنث لان الاقرب فی ہذہ الاستعارة حرف الفاء فاذا جعلت بمعنی الفاء لا یستقیم التراخی وقیل کونہا بمعنی الواو انسب لان المجوز للاستعارة الاتصال وہو فی الواو اکثر ولکنہم تکلموا فی انہ لا بد ان یکون قولہ اتغدی باسقاط الالف لیکون مجزوما معطوفا علی آتک وقیل لا باس بہ لان ما قلنا بیان حاصل المعنی لا بیان تقدیر الاعراب فیتوہم انہ معطوف علی النفی دون المنفی فساقط لا عبرة بہ فتأمل ومنہا حروف الجر وہو معطوف علی مضمون الکلام السابق کانہ قال اولا منہا حروف العطف ثم بعد الفراغ عنہا عطف ہذا علیہ فالباء للالصاق فما دخل علیہ الباء ہو الملصق بہ ہذا ہو اصلہا فی اللغة والبواقی مجاز فیہا وتصحب الاثمان حتی لو قال اشتریت منک ہذا العبد بکر من حنطة جیدة یکون الکر ثمنا فیصح الاستبدال بہ لانہ لما کان مدخول الباء ہو الثمن کان العبد مبیعا وکر الحنطة ثمنا فیکون البیع حالا ویصح استبدال

ثم ایضا ولہذا قیل ان المقابلة راجعة الی الالصاق ٣٣٤ قال بکر ہو ستون قفیزا والقفیز ثمانیة مکاکیک والمکوک

كر الحنطة بكر الشعير قبل القبض اذ يجوز الاستبدال في الثمن قبل القبض ولو كان مبيعا لم يجز ذلك
بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان قال اشتريت منك كر امن حنطة بهذا العبد حيث يكون هذا
العقد عقد السلم اذ العبد مشار اليه موجود فيسلمه في المجلس والكر غير معين فيكون مبيعا غير معين فلا بد فيه
ان توجد شرائط السلم حتى يصح فلا يجوز استبداله اذ لا يجوز الاستبدال في المسلم فيه فلو قال ان اخبرتني
بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت
للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا وقع
قدوم فلان فان اخبر بالقدوم خبرا صادقا يحنث المتكلم والا لا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان
فلانا قدم فانه يقع على الصدق والكذب معا لان مقتضى الخبر هو الاطلاق ولا مقتضى للعدول
عنه ولا يقال ان تعدية الاخبار لا يكون الا بالباء فيكون التقدير ان اخبرتني بان فلانا قدم فكان
كالاول لانا نقول تقدير الباء لا يكفي الا لسلامة المعنى دون تاثيرة الاخر ولو قال ان خرجت
من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لكل خروج لان معناه ان خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا
ملصقا باذني وهو نكرة موصوفة في الاثبات فتعم بعموم الصفة فيحرم ما سواه فحينئذ تخرج بلا اذن تكون
طالقا ولعله فيما لم توجد قرينة يمين الفور او تكون رعاية الباء غالبة عليها بخلاف قوله الا ان آذن لك
اي يقول ان خرجت من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا يشترط تكرار الاذن فيه لكل
خروج بل اذا وجد الاذن مرة يكفي لعدم الحنث لان الباء ليست بموجودة فيه والاستثناء ليس مستقيم
لان الاذن لا يجانس الخروج فيكون بمعنى الغاية والغاية يكفي وجودها مرة فترتفع حرمة الخروج بوجود
الاذن مرة ويعترض عليه بان تقدير الغاية تكلف والاولى تقدير الباء فيكون المعنى الا خروجا بان
آذن لك فيكون ماله ومآل قوله الا باذني واحدا فيشترط تكرار الاذن لكل خروج واجيب ان المضاف
مع ان بتاويل المصدر والمصدر قد يقع حينا كما يقال آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون

المعنی لاتخرج وقتا الاوقت الاذن فیجب لکل خروج اذن و اجیب عن الاول بان تقدیر قوله الا
خروجا باذنی اذن لک کلام مختل لایعرف له وجه صحة و عن الثانی بانه یحنث ح ان خرجت مرة
بلا اذن و علی التقدیر الاول لایحنث فلا یحنث بالشک و اما وجوب الاذن لکل دخول فی قوله تعم
لاتدخلوا بیوت النبی الا ان یوذن لکم فمستفاد من القرینة العقلیة و اللفظیة و هی قوله تعم ان
ذلکم کان یوذی النبی الآیة و فی قوله انت طالق بمشیئة الله تعم بمعنی الشرط فیکون تقدیره
انت طالق ان شاء الله تعم فلا یقع و لا یرید بهذا ان الباء بمعنی الشرط لانه لم یرد فیه استعمال
بل معناه ان الباء للالصاق علی اصلها فیکون المعنی انت طالق طلاقا ملصقا بمشیئة الله
و لا یکون ملصقا بها الا ان یشاء الله تعم و هی لاتعلم قط فلا یقع الطلاق به و لکنه اعترض
علیه بانه لم لایجوز ان تکون الباء للسببیة و یکون المعنی انت طالق بسبب مشیئة الله تعم فیقع
الطلاق کما فی قوله بعلم الله و قدرته و امره و حکمه و الجواب ان الاصل فی الطلاق الحظر فینبغی
ان لایقع اما وقوعه فی علم الله تعم و نحوه فلانه لم یجیٔ بمعنی ان علم الله فلا مساغ فیه الا لجعله بمعنی
السببیة و وقوع الطلاق به فتامل و قال الشافعی رح الباء فی قوله تعم و امسحوا برؤسکم للتبعیض
فیکون المعنی و امسحوا بعض رؤسکم و البعض مطلق بین ان یکون شعرا او ما فوقه حتی قریب الکل
فعلی ای بعض یمسح یکون آتیا بالمامور به و قال مالک رح انها صلة ای زائدة فکان المعنی و امسحوا
رؤسکم و الظاهر منه الکل فیکون مسح کل الراس فرضا و لیس کذلک ای لیس للتبعیض و الزیادة لان
التبعیض مجاز فلا یصار الیه و لو کان التبعیض حقیقة و هو موجب من لزم الاشتراک و الترادف
و کلاهما خلاف الاصل و کذلک الزیادة ایضا خلاف الاصل بل هی للالصاق حقیقة علی اصل
وضعها و انما جاء التبعیض فی مسح الراس بطریق آخر کما قال لکنها اذا دخلت فی آلة المسح کان الفعل
متعدیا الی محله فیتناول کله کما اذا قیل مسحت الحائط بیدی فالحائط محل الفعل و مفعول له یراد به کله

والید آلة دخل علیها الباء یراد بها البعض اذ المعتبر فی الآلة قدر ما یحصل به المقصود واذا دخلت فی

محل المسح یبقی الفعل متعدیا الی الآلة کما اذا قیل مسحت بالحائط او قیل وامسحوا برؤسکم فح یکون المسح

متعدیا الی الآلة فکانه قیل مسحت الید بالحائط فیشبه المحل بالوسائل فی اخذ بعضه فلا یقتضی استیعاب

الراس وانما یقتضی الصاق الآلة بالمحل وذلک لا یستوجب الکل عادة فصار المراد به اکثر الید وذلک

مقدار ثلث اصابع لان الاصابع اصل فی الید والکف تابع والثلث اکثرها فاقیم مقام الکل فصار

التبعیض مرادا بهذا الطریق لا کما زعم الشافعی رح من ان الباء للتبعیض هذا احدی روایتی ابی حنیفة

رحمه الله ولم یتعرض للروایة الاخری وهی انه مجمل فی حق المقدار لانه لم یعلم ان المراد کل الراس او بعضه

فیکون فعل النبی عم هو انه مسح علی ناصیته بیانا له والناصیة هی مقدار ربع الراس فیکون مسح ربع

الراس فرضا سواء کان بثلث اصابع او کلها الا ان الکلام فیها طویل وانما ثبت استیعاب مسح الوجه

والید فی التیمم لقوله تعم فامسحوا بوجوهکم وایدیکم لانه خلف عن الوضوء فیعال معاملته فی الوجه والید

ولانه ثبت الاستیعاب فیه بالسنة المشهورة وهی قوله عم لعمار رض یکفیک ضربتان ضربة للوجه وضربة

للذراعین والزیادة بمثله جائز وعلی للالزام فقوله له علی الف درهم یکون دینا الا ان یصل بها الودیعة

لان حقیقة علی فی اللغة الاستعلاء والاستعلاء قد یکون حقیقة نحو زید علی السطح وقد یکون حکما بان

یلزم علی ذمته مثل له علی الف درهم وکانه یعلوه ویرکبه فیجب علیه فان یصل بها لفظ الودیعة بان

یقول له علی الف ودیعة لم تخرج عن معنی الالزام ولکن یجب علیه حفظها واداؤه فان دخلت

فی المعاوضات المحضة کانت بمعنی الباء بان یقول مثلا بعت هذا او آجرت هذا او نکحتها علی الف درهم

فکان معنی بالف درهم مجازا لان الباء للالصاق وعلی للالزام فالالصاق یناسب اللزوم

والمراد من المعاوضات ما یکون العوض فیه اصلیا ولا ینفک قط عن العوض فیحمل علی ان المسمی

عوضه وکذا اذا استعملت فی الطلاق عندهما بان تقول المرأة لزوجها طلقنی ثلثا علی الف درهم

فعند هما هو بمعنى بالف درهم كما كان في البيع والاجارة لان الطلاق لما دخله عوض صار في
معنى المعاوضات وان لم يكن في الاصل منها فان طلقها الزوج واحدة تجب ثلث الالف
لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعند ابي حنيفة رح للشرط في هذا المثال لان الطلاق
لم يكن من المعاوضات في الاصل وانما العوض فيه عارض فلم يلحق بها فكانها قالت على شرط
الف درهم وكلمة على تستعمل بمعنى الشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا لان
الجزاء لازم للشرط فيكون اقرب الى معنى الحقيقة من معنى الباء فان طلقها واحدة لا تجب شيء لان
اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ولهذا قالوا ومن للتبعيض هذا اصل وضعها والبواقي من المعاني
مجاز فيها فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم عند ابي حنيفة
وذلك لان كلمة من للعموم وكلمة من للتبعيض فيجب ان يحمل على بعض عام ليستقيم العمل بهما
فللمخاطب ان يعتق من شاء من اي بعض عام فيبقى الواحد منهم وعندهما من للبيان فله ان
يعتق كلا منهم كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فان شاء الكل عتقوا جميعا والفرق
لابي حنيفة رح مثل ما مر في اي عبيدي ضربك ان المشية صفة عامة فيه نسبت الى كلمة من
فيعم لعموم الصفة بخلاف من شئت فانه نسبت فيه المشية الى المخاطب دون من فلا يعم ولان
العمل بالتبعيض ايضا ممكن ثمه فان كل عبد بعض مع قطع النظر عن غيره بخلاف من شئت فانه
لا يمكن التبعيض فيه الا باخراج واحد منهم والى لانتهاء الغاية اي لانتهاء المسافة اطلق عليها الغاية
اطلاقا للجزء على الكل على ما قيل ثم بين قاعدة انه اي موضع تدخل الغاية فيه واي موضع لا تدخل
فقال فان كانت الغاية قائمة بنفسها كقوله من هذه الحائط الى هذه الحائط لا تدخل الغايتان
في الاقرار فان الحائط غاية قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في وجودها الى المغيا
فلا تدخلان في المغيا واحترزنا بقولنا موجودة قبل التكلم عن الآجال المضروبة للديون والثمن

في قوله بعت هذا وأجلت الثمن إلى شهر أو أجرته إلى رمضان أو إلى الغد ونحوه فإن كل هذه وإن كانت
قائمة بنفسها ظاهراً لكنها وجدت بعد الكلام واحترز بقولنا غير مفتقرة في وجودها عن الليل فإنه مفتقر
في وجوده إلى النهار وأما دخول المسجد الأقصى في قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام
إلى المسجد الأقصى فبالأخبار المشهورة لا بالنص وإن لم تكن قائمة بنفسها فإن كان صدر الكلام
متناولاً للغاية كان ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل كما في المرافق في قوله تعالى وأيديكم إلى المرافق فإنها
ليست قائمة بنفسها وصدر الكلام وهو الأيدي متناول لها لأنها تتناول إلى الإبط فيكون
ذكرها لإخراج ما وراءها فتدخل بنفسها فبطل ما قال زفر إن كل غاية لا تدخل تحت المغيا وتسمى هذه
غاية الإسقاط أي غاية الغسل لأجل إسقاط ما وراءها وغاية نفس الإسقاط أي مسقطين إلى المرافق
فهي خارجة عن الإسقاط وينتقض هذا بقوله قرأت هذا الكتاب إلى باب القياس فإن باب القياس
خارج عن القراءة وإن كان الكتاب متناولاً له عملاً بالعرف وإن لم يتناولها أو كان فيه شك
فذكرها لمد الحكم إليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل مثال لما لم يتناولها
الصدر فإن الصوم لغة الإمساك ساعة فذكر الليل لأجل مد الصوم إلى نفسه فلا يدخل هو تحت الصوم
ومثال ما فيه الشك مثل الآجال في الأيمان كما إذا حلف لا يكلم إلى رجب فإن في دخول رجب
فيما قبله شكاً فلا يدخل في ظاهر الرواية عنه وهو قولهما وفي رواية الحسن عنه أنه يدخل لأن أول الكلام
كان للتأبيد فلا تخرج الغاية عما قبلها وتسمى هذه غاية الامتداد لأن الغاية مدت الحكم إلى نفسها وبقيت
بنفسها خارجة عنه وفي للظرفية وهذا هو أصل معناه في اللغة واتفق أصحابنا في هذا القدر ولكنهم
اختلفوا في حذفه وإثباته في ظرف الزمان أي في كون ما بعده معياراً لما قبله غير فاضل عنه أو كونه
ظرفاً فاضلاً عنه فقالا هما سواء في أنه يستوعب جميع ما بعده فإن قال أنت طالق غداً أو في غد
ولم ينو تقع في أول الغد وإن نوى آخر النهار يصدق فيما ديانة لا قضاء لأنه خلاف الظاهر

فان الاصل فيه ان يستوعب الطلاق جميع الغد سواء كان ذكر في او حذفه وفرق ابو حنيفة رح

بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فان قال انت طالق غدا ولم ينو تقع في اول النهار وان نوى آخر

النهار يصدق ديانة لا قضاء وان قال انت طالق في غد تقع في اول النهار ان لم ينو وان

نوى آخره يصدق ديانة وقضاء لان ذكر في لا يقتضي الاستيعاب عنده ونظير هذا الصوم مع

وفي الدهر فان الاول يقتضي استيعاب العمر بخلاف الثاني واذا اضيف الى مكان بان يقول

انت طالق في مكة تقع حالا لان المكان لا يصلح مقيدا للطلاق اذ الطلاق اذا تقع يقع في

الاماكن كلها فيلغو ذكر المكان الا ان يضمر الفعل اي المصدر بان يراد في دخولك مكة فيصير

بمعنى الشرط وكانه قيل ح ان دخلت مكة فانت طالق فتطلق مع الدخول لا بعد الدخول

كما في حقيقة الشرط يؤيده انه لو قال انت طالق مع نكاحك لا تقع الطلاق وان نكحها ولو قال

انت طالق ان نكحتك يقع الطلاق بعد النكاح ولما ذكر ان في للظرفية اورد بتقريبه بيان

باقي اسماء الظروف المضافة وان لم تكن حروف جر فقال ومنها اسماء الظروف مع للمقارنة اي

لمقارنة ما بعدها لما قبلها فاذا قال انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة تقع ثنتان سواء

كانت موطوءة او لا وقبل للتقديم اي لكون ما قبلها مقدما على ما اضيف اليه وبعد للتاخير اي

لكون ما قبلها موخرا عما اضيف اليه وحكمها في الطلاق ضد حكم قبل اي في كل موضع تقع في لفظ

قبل طلاق واحد تقع في لفظ بعد طلاقان وفي كل موضع تقع في لفظ قبل طلاقان تقع في

لفظ بعد طلاق واحد على ما قال واذا قيدت بالكناية كانت صفة لما بعدها اي اذا قيد كل

من القبل والبعد بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبلها واحدة او بعدها واحدة تكون

القبلية او البعدية صفة لما بعدها في المعنى وان كانت بحسب التركيب النحوي صفة لما قبلها

فيقع في الاول طلاقان وفي الثاني طلاق واحد لان معنى الاول انت طالق واحدة التي

سبقتها واحدة اخرى فتقعان معا في الحال ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي تجيء بعدها اخرى

فتقع هذه في الحال ولا يعلم ما يجيء بعدها فلم تقيد كانت صفة لما قبلها اي اذا لم تقيد كل من القبل والبعد

بالكناية بان يقول انت طالق واحدة قبل واحدة او بعد واحدة تكون القبلية والبعدية صفة لما

قبلها فيقع في الاول طلاق وفي الثاني طلاقان لان معنى الاول انت طالق واحدة التي كانت

قبل الواحدة الاخرى الآتية فتقع الاولى ولا يعلم حال الآتية ومعنى الثاني انت طالق واحدة التي

كانت بعد الواحدة الاخرى الماضية فتقعان معا وهذا كله في الطلاق واما في الاقرار فيلزم في قوله

له علي درهم واحد قبل درهم درهم واحد وفي الصور الآخر يلزمه درهمان هكذا قالوا وعند للحضرة فاذا

قال لغيره لك عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم لان

عند يكون للقرب والقرب المتيقن هو قرب الامانة دون الدين لانه محتمل ولهذا لو وصل به لفظا دين

بان يقول لك عندي الف دينا يكون دينا وغير يستعمل صفة للنكرة ويستعمل استثناء لكن الاستعمال

الاول اصل فيه والثاني تبع فهو ايضا داخل في الظروف تغليبا كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع

فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم فيكون المعنى له علي الدرهم الذي مغاير للدانق فلا يستثنى منه

شيء فيلزم درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وهو مقدار سدس الدرهم

وسوى مثل غير في كونه صفة واستثناء وهو ظرف في الحقيقة لكن لما كان اعرابه تقديريا يحتمل

على النية وجعل القاضي لا يصدقه في صورة التخفيف ومنها حروف الشرط فان اصل فيها ان لانها لم

تستعمل الا لهذا المعنى وغيرها تستعمل لمعان اخر ولهذا غلب ان فسمي الكل بحرف الشرط وان كان

بعضها اسماء وانما تدخل على امر معدوم على خطر الوجود وليس بكائن لا محالة فلا تستعمل فيما لم يكن على

خطر الوجود بل محالا الا بضرب من التاويل لانه محل لو ولا يستعمل على امر كائن لا محالة الا بالتاويل

لانه محل اذا فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط

لا يعلم قطعا الا حين موت احدهما فانه قبل الموت يمكن في كل حين ان يطلقها فاذا لم يطلق
وشارف موت الزوج تطلق وتحرم عن الميراث ان كانت غير مدخول بها بخلاف ما اذا كانت مدخولا
بها لان امرأة الفار ترث بعد الدخول وكذا اذا شارف موت المرأة تطلق البتة لانه تحقق الشرط

واذا عند نحاة الكوفة تصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى يعني
انها مشتركة بين الظرف والشرط فتستعمل تارة على استعمال كلم المجازاة من جعل الاول سببا والثاني
مسببا ومن جزم المضارع بعدها ودخول الفاء في جزائها وتارة على استعمال كلمات الظروف من غير
جزم ودخول فاء فيما بعدها وان كان المذكور بعدها كلمتين على نمط الشرط والجزاء مثال الاول
شعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل * ومثال الثاني شعر
واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب * واذا جوزي بها سقط عنها الوقت
كانها حرف الشرط وهو قول ابي حنيفة رح لانه لما كانت مشتركة بين الشرط والظرف ولا عموم للمشترك
فتعين عند ارادة احد المعنيين بطلان الآخر ضرورة وعند نحاة البصرة هي للوقت حقيقة فقط وقد
تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها على سبيل المجاز مثل متى فانها للوقت لا يسقط عنها ذلك
بحال اي اذا لم يسقط ذلك عن متى مع لزوم المجازاة لها في غير موضع الاستفهام فالاولى ان لا يسقط
ذلك عن اذا مع عدم لزوم المجازاة لها وهو قولهما اي ابي يوسف ومحمد رح ولكن يرد عليهما انه اذا
لم يسقط الوقت عنها يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب انها لم تستعمل الا في الوقت الذي هو معنى
حقيقي لها والشرط انما لزم تضمنا من غير ارادة كالمبتدأ المتضمن لمعنى الشرط حتى اذا قال لامرأته
اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما لانه عنده بمنزلة حرف الشرط
وسقط معنى الوقت فصار كانه قال ان لم اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما
وقالا يقع كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه عندهما لا يسقط عنه معنى الوقت فصار المعنى في زمان

لم اطلقك فانت طالق فاذا فرغ من هذا الكلام وجد زمان لم يطلقها فيه فيقع في الحال كما في

والدليل عليه انه لو قال انت طالق اذا شئت لا يتقيد بالمجلس كمتى شئت والجواب عنه انه تعلق الطلاق

بالمشية فوقع الشك في انقطاعه فلا ينقطع وفيما نحن فيه وقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع

بالشك وهذا كله اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى واذا ما مثل اذا لكنه

لم ينفك عنه معنى المجازاة بالاتفاق وكلو للشرط وروي عنهما انه اذا قال انت طالق لو دخلت

الدار فهو بمنزلة ان دخلت الدار يعني ان لو لم يبق على معناه الاصلي وهو معنى الماضي بمعنى ان

انتفاء الجزاء في الخارج في الزمان الماضي بانتفاء الشرط كما هو عند اهل العربية او ان انتفاء الشرط

في الماضي لاجل انتفاء الجزاء كما هو عند ارباب المعقول بل صار بمعنى ان في حق الاستقبال في

عرف الفقهاء ولم يرو عن ابي حنيفة رح في هذا الباب شيء اصلا وكيف للسوال عن الحال في اصل

وضع اللغة تقول كيف زيد اي صحيح ام سقيم فان استقام اي السوال عن الحال فيها والا بطل

لفظ كيف والمراد باستقامة السوال عنها ان يكون ذلك الشيء ذا كيفية وحال مع قطع النظر

عن ان يكون ثمه سوال اولا كما في الطلاق وبعدم استقامته ان لا يكون ذلك الشيء ذا كيفية

وحال كما في العتاق على رأيه ثم بين كلا المثالين على غير ترتيب اللف فقال ولذلك قال ابو حنيفة

في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع مثال لبطلان لفظ كيف فان العتق ليس ذا حال عند ابي حنيفة

وكونه مدبرا او مكاتبا وعلى مال وغير مال عوارض له فلا يعتبر فيلغو كيف شئت ويقع العتق في الحال

وفي الطلاق تقع الواحدة ويبقى الفضل في الوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج مثال

لاستقامة الحال فان الطلاق ذو حال عند ابي حنيفة رح من كونه رجعيا او بائنا خفيفة او غليظة

على مال او غير مال فيقع نفس الطلاق بمجرد التكلم بقوله انت طالق كيف شئت ويكون باقي الفضل

اليها في حق الحال الذي هو مدلول كيف وهو فضل الوصف اعني كونه بائنا والقدر اعني كونه ثلثا

١٣٩

واثنتين لو وافق نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع مانويا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين

فاذا تعارضتا تساقطا فبقي اصل الطلاق الذي هو الرجعي فان نوت الثنتين ونواها ايضا لا يقع

لانه عدد محض ليس مدلول اللفظ واما الثلث فانه وان لم يكن ايضا مدلول اللفظ لكنه واحد اعتباري

بما احتمله اللفظ عند وجود الدليل والدليل ههنا هو لفظ كيف وانما احتاج الى موافقة نية الزوج مع انه

فوض الاحوال بيدها لان حالة مشيتها مشتركة بين البينونة والعدد محتاجة الى النية ليتعين احد

محتمليه وهذا كله اذا كانت مدخولا بها فان لم تكن مدخولا بها تقع الواحدة وتبين بها ويلغو قوله كيف

شئت لعدم الفائدة وقالا ما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه

يعني ان عندهما كل ما كان من الامور الشرعية الغير المحسوسة كالطلاق والعتاق ونحوهما فالحال

والاصل بمنزلة واحدة اذ هما غير محسوسين فلا معنى لجعل احدهما واقعا والآخر موقوفا بل يعلق

الاصل بالمشية كما تعلق الوصف بها فلا يقع مالم تشأ وذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح لا لان

قيام العرض بالعرض ممتنع فينبغي ان يقوما معا بالمحل كما ظنوا وبنوا عليه النكات وبما حررنا اندفع

ما قيل ان في كلام المص مسامحة القلب والاولى ان يقول فاصله بمنزلة حاله ووصفه فيتعلق

الاصل بتعلقه وذلك لانه اذا جعل الحال والاصل بمنزلة الشيء الواحد اخذ كل منهما حكم الآخر وابو حنيفة

يقول يلزم من هذا اتباع الاصل للوصف وهو خلاف القياس فلا يعتبر وكم اسم للعدد الواقع

فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق مالم تشأ لانه لما كان اسما للعدد الواقع الموجود في الخارج

ولم يكن في الخارج ههنا عدد حتى يسأل عنه او يخبر عنه لتكون استفهامية او خبرية فلابد ان يستعار

بمعنى اي عدد شئت وهو تمليك يقتصر على المجلس فكانه قال ان شئت واحدة فواحدة وان شئت

ما زاد فما زاد عليها فان شاءت في المجلس يقع الطلاق على حسب نية الزوج والا لا وحيث

واين اسمان للمكان فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع مالم تشأ

لانهما لما كانا للمكان والطلاق مما لا يختص بالمكان اصلا فيحمل على معنى ان شئت فلا يقع ما لم تشأ

وتتوقف مشيتها على المجلس بخلاف اذا ومتى لانهما لما جعلا بمعنى ان وان يقتصر على المجلس فكذا بهما

واذا او متى يدلان على عموم الزمان وكليته فلا يتوقف المشية فيهما على المجلس وانما لم يجعلا بمعنى اذا ومتى

لانهما اذا اخلصا من معنى المكان فالاقرب اليهما هو ان الدالة على مجرد الشرط ولا يناسب ان يجعل

عموم المكان مستعارا من عموم الزمان فلكل واحد من كيف وكم وحيث واين مشابهة من معنى الشرط

فلذلك ذكرت فيها ثم بعد ذلك ذكر الجمع في بحث حروف المعاني باعتبار ان الواو والياء والالف

والتاء كلها حروف دالة على معنى الجمعية فقال الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث

عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات لان تناول الجمع المذكر للاناث انما هو للتغليب والتغليب

انما يتحقق عند الاختلاط دون الاناث المنفردات وعند الشافعي رح لا يتناول الاناث عند الاختلاط

ايضا لان كل علامة مخصوصة لمعنى هو حقيقتها فلو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم

التكرار في قوله ان المسلمين والمسلمات قلنا نزول الآية في حقهن لتطييب قلوبهن حيث قلن ما بالنا لم نذكر

في القرآن صريحا وتستقل الافراد لت الآية في حقهن لا لاجل ان هذا الاسم لم يدخلن في الجمع المذكر والتغليب

باب واسع في القرآن وان ذكر بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة لان الرجل لا يكون تبعا

للانثى حتى يدخل في تغليب الانثى حتى قال في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات

ان الامان يتناول الفريقين لان الجمع المذكر يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولو قال آمنوني

على بناتي لا يتناول الذكور من اولاده لان الجمع للمؤنث لا يتناول الذكور على سبيل التغليب ولو قال

على بني وليس له سوى البنات لا يثبت الامان لهن لان الجمع المذكر انما يتناول المؤنث عند الاختلاط

تغليبا دون الانفراد لعدم التغليب ولو ذكر هذه الامثلة على سبيل النشر المرتب لكان اولى واخصر اما

الصريح فما ظهر المراد به ظهورا بينا حقيقة كان او مجازا وفيه تنبيه على ان الصريح والكناية يجتمع مع كل

من الحقيقة والمجاز فكانهما قسمان منها ولما كان ظهوره من وجوه الاستعمال فلا حاجة الى قيد
يخرج به النص والمفسر لان ظهوره من حيث الاستعمال وظهورهما بقصد المتكلم والقرائن كقوله انت حر او انت
طالق الظاهر انهما مثالان للصريح من الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح
صريحان فيهما ويحتمل ان يكونا مثالين للحقيقة والمجاز باعتبار جهتين لانهما مجازان لغويان في هذا
المعنى وحقيقتان شرعيتان فيه هكذا قيل وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة اي لا يحتاج الى ان ينوي المتكلم ذلك المعنى من اللفظ فان قصد ان يقول سبحان الله
فجرى على لسانه انت طالق يقع الطلاق ولو لم يقصده وهكذا قوله بعت واشتريت واما الكناية
فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا فيه تنبيه ايضا على ان الكناية تجتمع مع الحقيقة
والمجاز والمراد بالاستتار هو الاستتار بحسب الاستعمال ولا حاجة الى اخراج الخفي والمشكل لان
خفاءهما بحسب مانع آخر فلو وقع الخفاء في الصريح او الظهور في الكناية بعوارض اخر لا يضر ذلك
في كونه صريحا او كناية لان العوارض الاخر لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال ولهذا قالوا ان الحقيقة
المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل الفاظ الضمير كهاء
الكناية وانا وانت فان كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونه اعرف
المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لان ذلك شيء آخر ولهذا انكر رسول الله صلعم على من دق
بابه فقال من انت فقال انا فقال عم انا انا اي لم تقول انا انا بل اذكر اسمك حتى افهم ثم الظاهر انه مثال للكناية
الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية وحكمها ان لا يجب العمل بها الا بالنية اي بنية المتكلم لكونها
مستترة المراد فلا يطلق في انت بائن ما لم ينو نيته او لم يكن شيء قائما مقامها كدلالة حالة الغضب
او مذاكرة الطلاق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى كانت بوائن جواب سوال مقدر
وهو انكم قلتم ان الكناية ما استتر المراد به والحال ان الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن

وبتة وبتلة وحرام ونحوها كلها معلومة المعاني واستعملت فيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما هي بطريق المجاز لان معنى كل واحد معلوم لا ابهام فيه اذ معنى البائن واضح لكن لا يعلم من اي شيء بائن امن الزوج او من العشيرة او من المال او الجمال فاذا نوى انها بائن عنه زال الابهام فكان عاملا بموجبه ولذا وقع الطلاق البائن بها ولو كانت كنايات حقيقة لكانت من قبيل ان يذكر انت بائن ويراد به انت طالق فيقع الطلاق الرجعي واعترض عليه بان الكناية ما كان معناه المراد به مستترا لا معناه اللغوي وههنا كذلك فان البائن وان كان معناه اللغوي واضحا لكن معناه المراد به مستتر وهو انها بائن عن الزوج فكانت كنايات حقيقة ولهذا قالوا انها كنايات على مذهب علماء البيان دون الاصول فان الكناية عندهم ان يذكر لفظ ويراد به معناه الموضوع له لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه كما في طويل النجاد ويراد به طول النجاد لا من حيث ذاته بل من حيث ينتقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة وههنا كذلك فان بائنا محمول على معناه لكن لينتقل منه الى ملزومه وهو الطلاق بصفة البينونة عند النية وهو ايضا لا يخلو من خدشة قال الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة استثناء من قوله حتى كانت بوائن يعني ان الفاظ الكنايات كلها بوائن الا هذه الالفاظ الثلثة فانها رجعية لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديرا اما في قوله اعتدي فلانه يحتمل اعتداد نعمة الله عليها ويحتمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاذا نوى هذا يقع الطلاق الرجعي فان كانت مدخولا بها يثبت الطلاق اقتضاء كانه قال اعتدي لاني طلقتك او طلقي ثم اعتدي او كوني طالقا ثم اعتدي فيقع الطلاق وتجب العدة وان كانت غير مدخول بها فلا عدة عليها اصلا فيجب ان يجعل قوله اعتدي مستعارا عن قوله كوني طالقا او طلقي فقد ذكر المسبب واريد به السبب وهو جائز اذا كان المسبب مختصا بالسبب والاعتداد في الاصل بالذات مختص بالطلاق

ای فی ابقاء النکاح وازالته ۱۲

لانها ماشرعت الا للتعرف براءة الرحم واما فی الامة اذا اعتقت فانما شرع علیها العدة تشبیها بالطلاق
وفی الموت انما شرعت لاجل الحداد فلا یکون فی الواقع من العدة ولذا شرعت بالاشهر دون
الحیض واما فی قوله استبرئی رحمک فلانه یحتمل ان یکون طلب براءة الرحم لاجل الولد او لنکاح
زوج آخر فاذا نوی به یقع الطلاق الرجعی فان کانت مدخولا بها فکانه قال کونی طالقا ثم
استبرئی رحمک وان لم تکن مدخولا بها یکون قوله استبرئی رحمک مستعارا من قوله کونی طالقا
علی نحو کل مامر فی اعتدی واما انت واحدة فلانه یحتمل ان یکون معناه انت واحدة عند قومک او عندی
فی الجمال والمال ویحتمل ان یکون معناه انت طالق طلقة واحدة فاذا نوی به فیقع الطلاق
الرجعی ولهذا قال بعضهم انه ان قرئ واحدة بالرفع لم تطلق قط لان معناها منفردة عن قومک
وان قرئ واحدة بالنصب تقع الطلاق البتة لان معناها انت طالق طلقة واحدة وان قرئ
بالوقف فیحتاج الی النیة فان نوی تقع الرجعیة عندنا ولا تقع عند الشافعی رح ولکن الاصح ان لا
اعتبار للاعراب لان العوام لا یمیزون عن وجوه الاعراب فعلی کل حال یحتاج الی النیة اما فی الوقف
والنصب فظاهر انه یصح معنی الطلاق بالنیة واما فی الرفع فلانه یحتمل ان یکون معناه انت ذات
طلقة واحدة ثم حذف المضاف واقیم المضاف الیه مقامه والاصل فی الکلام الصریح ففی الکنایة
ضرب قصور لانها تحتاج الی النیة او دلالة الحال بخلاف الصریح ویظهر هذا التفاوت فیما یندرئ بالشبهات
وهو الحدود والکفارات فانها لا تثبت بالکنایة کما اذا اقر علی نفسه بانی جامعت فلانة جماعا حراما
لا یجب علیه حد الزنا وکذا اذا قال لاحد جامعت فلانة لا یجب علیه حد القذف ما لم یقل نکتها او زنیت
بها وکذا اذا قال لآخر زنیت فقال صدقت لا یجب حد الزنا لانه یحتمل ان یکون معناه صدقت قبل
ذلک فلم کذبت الآن بخلاف ما اذا قذف رجلا بالزنا فقال الآخر هو کما قلت یجب بهذا المصدق حد
القذف لان کاف التشبیه یوجب العموم فی جمیع ما وصف به فبطل کونه کنایة ثم شرع المصنف

تعريف عبارة النص

في التقسيم الرابع فقال واما الاستدلال بعبارة النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له انما عد الاستدلال
من اقسام النظم تسامحا لانه فعل المستدل والذي هو من اقسام الكتاب هو ذات عبارة النص وما ثبت
به هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الاثر الى المؤثر او بالعكس والاخير هو المراد
ههنا والنص هو عبارة القرآن اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مفسرا او خاصا وهذا الاطلاق
شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء في التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له
والعمل هو عمل المجتهد يعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى واما انتقال الذهن من عبارة
القرآن الى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق اعم مما يكون
في النص فان السوق في النص ما يكون مقصودا اصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا اصليا
او لا فاذا تمسك احد لاباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وان لم يكن نصا

تعريف اشارة النص

فيه بل ظاهرا لخلاف العدد فانه نص فيه واما الاستدلال باشارة النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه
غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه فقوله بنظمه شامل للعبارة والاشارة ولكن تخرج
به دلالة النص لانه ليس بثابت بالنظم بل بمعنى النظم وقوله لغة يخرج به المقتضي لانه ليس بثابت لغة بل شرعا
او عقلا وقوله لكنه غير مقصود ولا سيق له النص تخرج به العبارة لانها مقصودة ومسوقة وقوله ليس
بظاهر من كل وجه زيادة تاكيد في اخراج العبارة وتوضيح للتعريف وان لم يكن محتاجا اليه يعني انه
ظاهر من وجه دون وجه كما اذا رأى انسان انسانا بقصد نظره ومع ذلك يرى من كان عن
يمينه وشماله بموق عينه من غير التفات وقصد فالاول بمنزلة العبارة والثاني بمنزلة الاشارة كقوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن وكسوتهن مثال للعبارة والاشارة معا وضمير هن راجع الى الوالدات المذكورة
في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فان كان المراد به ايجاب نفقتها وكسوتها
لاجل انها زوجته ومنكوحته فلا مضايقة فيه وان كان لاجل انها مرضعة لولده تحمل على انهن مطلقات

منقضية عدتهن وعلى كل تقدير سيق لاثبات النفقة وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لان المعنى وعلى الذي يولد الولد لاجله رزق الوالدات وكسوتهن فالنسبة اليه بلام الاختصاص يعرف به ان الاب هو الذي يختص بهذه النسبة بخلاف لفظ الوالد والاب فانه لا يدل على هذا المعنى اذ ليس فيه لام الاختصاص وكذا يشير هذا الى ان للاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة لانه مملوكه والى انه لا يشاركه الوالد احد في نفقة ولده كما لا يشاركه في هذه النسبة احد على ما فصلنا كل ذلك في التفسير الاحمدي

وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان للاول اي العبارة الترجيح عند التعارض يعني ان كلا من العبارة والاشارة قطعي الدلالة على المراد لكن ترجح العبارة على الاشارة وقت التعارض مثاله قوله عم في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قلن وما نقصان عقلنا وديننا قال عم اليس شهادة النساء مثل نصف شهادة الرجال قلن بلى قال عم فذلك من نقصان عقلها ثم قال عم تقعد احديكن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي قلن بلى قال عم فذلك من نقصان دينها فالحديث ان كان مسوقا للنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه عم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليهن واكثره عشرة ايام لانه عبارة في هذا المعنى فترجحت على الاشارة وللاشارة عموم كما للعبارة لان كلا منهما ثابت بنفس النظم فيحتمل ان يكون كل منهما خاصا وان يكون عاما مخصوص البعض وغيره ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات فانه سيق لعلو درجات الشهداء ولكنه يفهم منه اشارة ان لا يصلى عليه لانه حي والحي لا يصلى عليه ثم خص منه حمزة رض فانه عم صلى عليه سبعين صلوة وهذا كله على راي الشافعي واما على رائنا فمثاله ما قيل انه خص من عموم قوله تعالى وعلى المولود له الآية وطي الاب جارية ولده فانه لا يحل حتى وجبت عليه قيمتها على ما عرف واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص

لغة لا اجتهادا واعمل ههنا عن طريق العبارة والاشارة وكان ينبغي ان يقول لها الاستدلال بدلالة النص فالمعنى ما ثبت لكن هذه مسامحة قديمة من فخر الاسلام حيث يذكر تارة الاستدلال والوقوف وهو فعل المجتهد وتارة العبارة والاشارة وهو من اقسام النظم حقيقة وتارة الثابت بالعبارة والاشارة وهو من صفات الحكم ولا ضير فيه بعد وضوح المقصود وعلى كل تقدير خرجت من قوله بمعنى النص العبارة والاشارة وليس المراد به معناه اللغوي الموضوع له بل معناه الالتزامي كالايلام من التافيف وقوله لغة تمييز عن معنى النص ويخرج به الاقتضاء والمحذوف لانهما ثابتان شرعا وعقلا وقوله اجتهادا تاكيد لقوله لغة وفيه رد على من زعم ان دلالة النص هو القياس لكنه خفي والدلالة جلي وكيف يكون هذا هو القياس نفسه لا يقف عليه الا المجتهد والدلالة قطعية يعرفها كل من كان من اهل اللسان وايضا كانت هي مشروعة قبل شرع القياس ولا ينكرها منكرو القياس كالنهي عن التافيف يوقف به على حرمة الضرب بدون الاجتهاد في المثال مسامحة والاولى ان يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النهي عن التافيف والمقصود واضح يعني ان قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم باف فقط وهو ثابت بعبارة النص ومعناه اللازم الذي هو الايلام ولازمه وما ثبت منه هو حرمة الضرب والشتم والامثلة الشرعية التي ذكرها القوم مذكورة في المطولات وانه كالثابت بالاشارة الا عند التعارض يعني ان الدلالة ايضا كالاشارة في كونها قطعية لكن الاشارة اولى عند التعارض ومثاله قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة فانه لما اوجب الكفارة على الخاطي بعبارة النص وهو ادنى حالا فالاولى ان تجب على العامد وهو اعلى حالا وبهذا تمسك الشافعي رح في وجوب الكفارة على العامد ونحن نقول انه يعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يدل باشارة النص على انه ليس عليه الكفارة اذ الجزاء اسم للكافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم ولا اثم لو كان كذلك لما وجب

عليه الدية والقصاص لانا نقول ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو الكفارة في الخطاء وجهنم في العمد
ولو سلم ذلك فالقصاص ثبت بنص آخر ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص
دون القياس اي لاجل ان الدلالة قطعية والقياس ظني صح اثبات الحدود والكفارات
بالاول دون الثاني وهذا اذا كان القياس بعلة مستنبطة واما اذا كان بعلة منصوصة فهو سيان و
الدلالة في القطعية والاثبات مثال اثبات الحدود بالدلالة اثبات حد الزنا بالرجم على غير ماعز الذي
ثبت عليه العبارة لان ماعزا انما رجم لانه زان محصن لا لانه ماعز او صحابي فكل من كان كذلك يرجم
ولكن ثبت الرجم على كل زان محصن بنص آخر ايضا واثبات حد قطع الطريق على من كان ردءا
لهم بدلالة قوله تعالى ويسعون في الارض فسادا ومثال اثبات الكفارات بالدلالة اثبات الكفارة على
امرأة وطئت عمدا في نهار رمضان بدلالة نص ورد في الاعرابي حين جامع في رمضان عمدا وعلى
كل من يفعل الجماع سواه لانه انما وجبت عليه الكفارة لفساد صومه لا لانه اعرابي مخصوص او رجل
واثبات الكفارة على من اكل او شرب عمدا بدلالة هذا النص الوارد في الجماع لانه انما وجبت عليه الكفارة
لاجل انه افساد للصوم لا لانه جماع فقط فكل ما فيه افساد للصوم من الاكل والشرب والوطي تجب فيه
الكفارة غير مختص بالجماع والشافعي رح انكر هذه الدلالة ويقول لا تجب الكفارة الا بالجماع فالعلة عنده
ليس افساد الصوم بل الجماع فقط ولهذا قالوا ان عد امثال هذه الاحكام في الدلالة لا يحسن لان الشافعي
لم يعرف هذا مع انه من اهل اللسان وكان ينبغي ان يعد في القياس ومثل هذا كثير لنا وله والثابت
به لا يحتمل التخصيص لانه لا عموم له اذ العموم والخصوص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للموضوع لا
اللفظ ولان العلة كالاذى مثلا اذا ثبت كونه علة للحرمة لا يحتمل ان يكون غير علة بان يوجد الاذى
ولم توجد الحرمة فاينما وجدت العلة وجدت الحرمة ولا يسمى هذا تعليلا واما الثابت باقتضاء النص فما لم يعمل
النص الا بشرط تقدمه فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا مضافا الى النص بواسطة

المقتضى في هذه العبارة توجيهان احدهما ان يكون الثابت باقتضاء النص هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر على معناه ويكون المعنى واما المقتضى فما لم يعمل النص الا بشرط تقدمه على النص فان ذلك المقتضى امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي المقتضى مضافا الى النص بواسطة الاقتضاء فح يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء ونسخة تقدمه بالاضافة اولى من تقدم بالماضي ويكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت به فيخالف قرينة اعني الثابت بدلالة النص وثانيهما ان يكون الاقتضاء بمعنى المقتضى وهو تعريف للحكم الثابت بالمقتضى لا للمقتضى وقوله تقدم صيغة فعل ماض والمعنى واما الحكم الثابت بمقتضى النص فما لم يعمل النص فيه الا بشرط تقدم ذلك الشرط على النص وهو المقتضى فان ذلك الشرط امر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا اي الحكم الذي نحن في تعريفه مضافا الى النص المقتضي بواسطة المقتضى فان النص المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه فح يكون قوله فان ذلك امر دليلا لقوله الا بشرط تقدم ويكون حمل قوله فما لم يعمل النص على قوله واما الثابت بواسطة قوله فصار هذا والا فلا ارتباط بينهما وعلامته ان يصح به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف يعني ان علامة المقتضى انه لا يتغير المقتضى عند ظهوره كقوله ان اكلت فعبدي حر فاذا قدر المقتضى بان يقول ان اكلت طعاما لا يتغير باقي الكلام عن سننه في اللفظ والمعنى بخلاف المحذوف اذا قدر انقطع الكلام عن سننه كما في قوله تعالى واسأل القرية فاذا قدر لفظ الاهل ويقال واسأل اهل القرية يتحول السؤال عن القرية الى الاهل ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر ولكن تنتقض القاعدة بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فانه ان قدر قوله فضرب فانشق الحجر فانفجرت لا يتغير الكلام الباقي بتقديره مع انه محذوف وبقوله اعتق عبدك عني بالف فانه ان قدر البيع ويقال بع عبدك عني وكن وكيلي بالاعتاق فانه يتغير الكلام ح مع انه مقتضى لانه يصير مامورا باعتاق عبد الآمر ويكون قبل ذلك مامورا باعتاق عبد المامور ولهذا قيل ان الفرق بينهما

ان المقتضى شرعى والمحذوف لغوى وامثاله وقيل ان المقتضى والمقتضى كلاهما يراد ان فى الاقتضاء
بخلاف المحذوف فان المراد فيه المحذوف لا غير وبالجملة فالمحذوف فى حكم المقدر لا يخلو عن العبارة

والاشارة والدلالة والاقتضاء وليس قسما خارجا عن الاربعة ومثاله الامر بالتحرير للتكفير مقتض للملك

ولم يذكره والظاهر ان الامر بالتحرير هو قوله تعالى فتحرير رقبة فانه مقتض للملك الغير المذكور فكانه قال
فتحرير رقبة مملوكة لكم فان اعتاق الحر وعبد الغير لا يصح فتحرير رقبة مقتض ومملوكة لكم مقتضى وحكمه هو
الملك ثابت بالمقتضى الذى هو ثابت بالمقتضى وقيل المراد به قوله اعتق عبدك عنى بالف فانه يقتضى
سبق البيع فكانه قال بع عبدك عنى وكن وكيلى بالاعتاق فلما ثبت البيع اقتضاء فلا يثبت فيه
شرائطه نفسه فيستغنى عن الايجاب والقبول ولا يجرى فيه خيار الرؤية والعيب والشرط ولا يشترط
فيه شرائط الاعتاق من كون الآمر مكلفا اهلا للاعتاق فلا يصح من الصبى والمجنون وعلى هذا يقول
ابو يوسف رح لو قال اعتق عبدك عنى بغير ذكر الالف فانه يقتضى الهبة كما ان الاول يقتضى البيع
ويستغنى هذه الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن الايجاب والقبول بل اولى لان القبض شرط
والايجاب والقبول ركن فلما احتمل الركن السقوط فالشرط اولى ولكنا نقول ان الايجاب والقبول
فى البيع مما يحتمل السقوط كما فى التعاطى بخلاف القبض فى الهبة فانه لا يحتمل السقوط بحال والثابت منه

كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة اى هما سواء فى ايجاب الحكم القطعى الا انه يترجح الدلالة
على الاقتضاء عند المعارضة مثاله قوله عم لعائشة حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء فانه يدل باقتضاء
النص على ان لا يجوز غسل النجس بغير الماء من المائعات لانه لما اوجب الغسل بالماء فيقتضى صحته
ان لا يجوز بغير الماء ولكنه بعينه يدل بدلالة النص على انه يجوز غسله بالمائعات وذلك لان المعنى
المأخوذ منه الذى يعرفه كل احد هو التطهير وذلك يحصل بهما جميعا الا ترى ان من القى الثوب
النجس فى الماء لا يؤاخذ باستعمال الماء فيه لان المقصود هو ازالة النجاسة حاصل على كل حال

فرجحت الدلالة على الاقتضاء وما قيل من ان مثاله لم يوجد في النصوص فانما هو من قلة التتبع ولا عموم له عندنا لان العموم والخصوص من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى لا لفظ وعند الشافعي رحمه الله يجري فيه العموم والخصوص لانه عنده كالمحذوف الذي يقدر وهذا اصل كبير مختلف بيننا وبينه يتفرع عليه كثير من الاحكام ولا يقال ان قوله اعتق عبيدك عني يقتضي البيع وهو عام للعبيد كلهم لانا نقول انه في معنى بع عبيدك عني ثم كن وكيلي باعتاقهم فالعبيد مذكور صريح في العبارة ولهذا يكون عاما حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا لا ديانة ولا قضاء لان طعاما انما نشأ من اقتضاء الاكل لانه لا يكون بدون الماكول فلا يكون عاما فلا يقبل التخصيص وانما حنث بكل طعام فانما هو لوجود ماهية الاكل لا لان الطعام عام وان قال ان اكلت طعاما او الا اكل اكلا يحنث بكل طعام ويصدق في نية التخصيص لانه ملفوظ ولكن ايراد هذا المثال على قول من يشترط في المقتضى ان يكون شرعيا مشكل لانه عقلي والاولى ان يقال ان المقتضى ما يكون شرعيا او عقليا والمحذوف ما يكون لغويا وكذا اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى ثلثا لا يصح تفريع آخر على عدم كون المقتضى عاما وذلك لان قوله انت طالق او طلقتك خبر وهو لا يصح الا ان يسبق عليه طلاق من جانب الزوج ليكون هذا خبرا عنه ولم يسبق الطلاق منه في الواقع فلضرورة تصحيح الكلام وصدقه قدرنا ان الزوج قد طلقها قبل ذلك وهذا اخبار منه فكانه قال في الاول انت طالق لاني طلقتك قبل هذا والطلاق المفهوم بحسب اللغة في ضمن قوله انت طالق هو الطلاق الذي هو وصف المرأة لا التطليق الذي هو فعل الزوج فلا يكون هذا الا اقتضاء فلا تصح فيه نية الثلث والاثنين واما قوله طلقتك فهو وان كان دالا على التطليق الذي هو فعل المتكلم لكنه دال على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فالمصدر الحادث لا يثبت الا اقتضاء من الشرع فلم تصح فيه نية اثنين والثلث وقال الشافعي رح يقع ما نوى من الثلث او الاثنين لانه يدل على التطليق

فيتعين بعضه فيه بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على اختلاف التخريج يعني تخريج طلقي نفسك في صحة الثلث على حدة وتخريج انت بائن فيها على حدة اما تخريج طلقي نفسك فهو انه امر يدل على المصدر لغة وهو لفظ فرد يقع على الواحد ويحتمل الثلث عند النية فهو ليس بمقتضى حتى لم يجر فيه العموم واما تخريج انت بائن فهو ان البينونة نوعان غليظة وخفيفة فاذا نوى الغليظة وهو الثلث فقد نوى احد محتمليه فتصح ولا يكون هذا من العموم في شيء ولا يتصور مثل هذا في طلقي نفسك لان الطلاق انما يشتمل على الافراد من الواحد والاثنين والثلثة لا على نوعي الغليظة والخفيفة عرفا وقيل معنى قوله على اختلاف التخريج ان تخريجنا على حدة وتخريج الشافعي رح على حدة فتخريجنا هو ما بينا وتخريج الشافعي رح هو ان كل ذلك مقتضى ويجري فيه العموم فتصح فيه نية الثلث ثم لما كانت تمسكات ابي حنيفة رح منحصرة في الاربع اعني العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان من سواه من العلماء يتمسكون بوجوه آخر ايضا سوى هذه اورد المص فصلا بعد ذلك لتحقيقها وبيان فسادها فقال **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص عند البعض هذا وجه اول من الوجوه الفاسدة اي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ الدال على الذات دون الصفة سواء كان علما او اسم جنس والبعض هو بعض الاشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والاصل فيه ان ما يفهم من اللفظ اما ان يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق اولا وهو المفهوم والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو ان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق ومفهوم مخالفة وهو ان يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو ان فهم من اسم العلم سمي مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف سمي مفهوم الشرط او الوصف على ما سياتي ولكنهم اشترطوا ان لا تظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسوال او حادثة ولا لكشف او مدح او ذم ولا يفيد فائدة اخرى فح يتعين النفي عما عداه كقوله عم الماء من الماء

قال فالاول الغسل والماء الثاني المني ولما كان معناه الغسل من المني فهم الانصار عدم وجوب

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وهو اخراج الذكر قبل الانزال وهم كانوا اهل اللسان فلو لم يدل على

النفي عما عداه لما فهموا ذلك وعندنا لا يدل عليه اي على النفي عما عداه والا يلزم الكفر والكذب في قوله

محمد رسول الله لانه يلزم ان لا يكون غير محمد عم رسولا وذلك كفر وكذب سواء كان مقرونا بالعدد

او لم يكن فيه رد على من فرق بينهما وقال ان كان مقرونا بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق

يقتلن في الحل والحرم الحداة والفارة والكلب العقور والحية والعقرب فح يدل على النفي

عما عداه والتنبه والا بطل فائدة العدد وعندنا وجه التخصيص به زيادة اهتمامه والاعتناء بشانه ونحو

ذلك لكن افتى المتاخرون بانه في الروايات يدل على النفي عما عداه دون المخاطبات كما قال

صاحب الهداية ان قوله في الكتاب جاز الوضوء من الجانب الآخر اشارة الى انه تنجس موضع الوقوع

ومثل هذا في كتابه كثير وما يوهمه كلامه من النفي عما عداه في بعض الاستدلالات فلك ما ول تاويلات

فتنبه له لان النص لم يتناوله فكيف يوجب نفيا او اثباتا اي لا يدل على المسكوت عنه اصلا فكيف يوجب

الحكم من حيث النفي والاثبات فاذا قلت جاءني زيد فقد سكت عن عمرو فلا يدل على نفيه واثباته

وفائدة التخصيص ان يتامل المستنبطون فيه فيثبتون الحكم في غيره بالقياس وينالون درجة

الاجتهاد ثم اجاب عن استدلالهم بفهم الانصار فقال والاستدلال منهم بحرف الاستغراق اي

الاستدلال من الانصار على عدم وجوب الغسل بالاكسال انما كان بحرف اللام الذي هو للاستغراق

عند عدم دلالة العهد فيكون المعنى ان جميع افراد الغسل من المني لا بواسطة ان التخصيص بالشيء يدل

على النفي عما عداه وتيره وعلينا ح ان الحديث قد دل على عدم وجوب الغسل بالاكسال سواء كان

باللام او بالتنصيص ثم من اين قلتم بوجوب الغسل بالاكسال فاجاب قال وعندنا هو كذلك فيما

يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت مرة عيانا وطورا دلالة يعني ان عندنا الحصر ايضا ثابت في كل الغسل

الذي تعلق بالمني اي جميع الغسل الذي يتعلق بالشهوة منحصر في الماء فلا يغير خروج الغسل للحيض
والنفاس لان وجوبه لا يتعلق بالشهوة ولكن الماء على نوعين مرة يكون عيانا بان ينزل في نفس
الامر في النوم او اليقظة بالوطي او بغيره ومرة يكون دلالة بان يقام دليله وهو التقاء الختانين
مقامه لانه سبب نزول الماء ونفسه تغيب عن بصره ولعله لم يشعر به لقلته فاقمنا السبب مقام
المسبب واوجبنا الغسل عليه بمجرد الالتقاء احتياطا والحكم اذا اضيف الى مسمى بهذا ابتداء وجه ان
من الوجوه الفاسدة وهو تضمن مفهوم الوصف والشرط يعني ان الحكم اذا اسند الى شيء موصوف
بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه اي كان كل من الوصف والتعليق دالا على نفي
الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند الشافعي رح حتى لم يجوز نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح
الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة ان ينكح الحرائر المؤمنات لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن في معاشهن
فلينكح مملوكة من مملوكات ايمانكم اي ايمان اخوانكم اذ لا يجوز نكاح امة احدنا من ايمانكم المؤمنات
فالله تعالى قد نص على انه ان لم يستطع الحرة فلينكح امة ثم قيد الامة بالمؤمنة فلو عملنا بالوصف والشرط
جميعا حكمنا ان طول الحرة مانع للامة وان الامة الكتابية ايضا لا يجوز نكاحها للمؤمن ما لم تصر مؤمنة
وعندنا جاز نكاح الامة الكتابية والمؤمنة على طول الحرة وعدمه جميعا وحاصله اي حاصل
ما قاله الشافعي رح شيأن الاول انه الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للحكم عند وجوده
وغير موجب عند عدمه الا ترى ان من قال لامرأته انت طالق راكبة فكانه قال انت طالق
ان كنت راكبة فكما ان الطلاق يتوقف على الركوب في صورة الشرط فكذا في صورة الوصف
والثاني انه اعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب ففي قوله ان دخلت الدار

فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع الطلاق والتعليق بالشرط اعني دخول الدار انما عمل في منع الحكم دون السبب فانه قد وجد حسًا ولا مرد له فلا يعلق عليه الا وقوع الطلاق فيكون عدم الحكم لاجل عدم الشرط عدمًا شرعيًا لا عدمًا اصليًا على ما قلنا فينتفي الحكم بانتفاء الشرط ضرورة ويكون هذا التعليق نظير التعليق الحسي كتعليق القنديل بالحبل فانه لا يؤثر في ازالة ثقله وانما يؤثر في ازالة سقوطه وتصح تعدية هذا الحكم العدم الى غيره ونحن نخالفه في جميع هذا حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريع لما ذهب اليه الشافعي رح اي اذا قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او ان ملكتك فانت حرة يبطل هذا الكلام عنده لانه قد وجد السبب وهو قوله انت طالق وانت حرة ولم يتصل ولم يصادف المحل فيلغو فصار كما اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهو باطل بالاتفاق وجوز التكفير بالمال قبل الحنث تفريع آخر له اي اذا حلف والله لا افعل كذا ولم يحنث بعد وكفر بالمال يصح عنده ويعتبر بما بعد الحنث لانه قد وجد السبب وهو اليمين اذ عنده اليمين سبب للكفارة والحنث شرط لها والتعليق بالشرط مقدر وكانه قال الحالف ان حنثت فعلي كفارة يمين فاذا وجد السبب يصح الحكم تبعًا عليه وعندنا اليمين سبب للبر وانما ينعقد سببًا للكفارة بعد الحنث فكان الحنث سببًا لها وانما قيد بالمال لان نفس الوجوب ينفك عن وجوب الاداء فيه على زعمه كالثمن المؤجل يثبت نفس وجوبه بمجرد العقد ولا يثبت وجوب الاداء الا عند حلول الاجل ففي الكفارة المالية ايضًا يمكن ان يثبت نفس الوجوب بالحلف ووجوب الاداء يكون بعد حنثه بخلاف البدني فان نفس الوجوب لا ينفك عنه وجوب الاداء فيكونان معًا بعد الحنث ونحن نقول هذا الفرق ساقط لان ذات المال انما تقصد في حقوق العباد واما في حقوق الله تعالى فالمقصود هو الاداء فيكون كالبدني لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببًا حقيقة وان انعقد صورة فاذا قال ان دخلت

الدار فانت طالق فكانه لم يتكلم بقوله انت طالق قبل دخول الدار فحين يوجد دخول الدار يوجد
التكلم بقوله انت طالق لان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله وههنا وان وجد الركن
وهو انت طالق لكن لم يوجد المحل لان الشرط حال بينه وبين المحل فيبقى غير مضاف اليه
اي غير متصل بالمحل وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فاذا كان كذلك انعكس حال
التفريعات فيصح تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال ان نكحتك فانت طالق
او ان ملكتك فانت حر لانه لم يوجد قوله انت طالق وانت حر حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد
النكاح والملك فحينئذ يكون محلا لورود قوله انت طالق وانت حر فلا بأس لوقوعه في محله
ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان اليمين لا ينعقد الا للبر فكيف يكون سببا للحنث فلا يصح
التقديم على السبب وصح ان عدم الحكم عندنا ليس لعدم الشرط بل لعدم السبب فلا يكون
عدما شرعيا بل عدما اصليا لا يتعدى الى غيره وهذا هو ثمرة الخلاف بيننا وبينه والا فلا يخفى
ان قبل دخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار لو طلق بطلاق آخر يقع بالاتفاق
بيننا وبينه فتقرر ان الشرط في التعليقات يدخل في السبب والحكم جميعا لانها من قبيل الاسقاطات
فتقبل التعليق بكماله بخلاف البيع فانه من قبيل الاثباتات ولا يقبل التعليق اذ به يصير قمارا
فاذا دخل عليه خيار الشرط يكون مانعا للحكم فقط دون السبب ليقل اثر الشرط حتى الامكان
وقد يقرر الاختلاف بيننا وبينه بعنوان آخر وهو ان الشافعي رح يقول ان الكلام هو الجزاء
والشرط قيد له فكانه قال انت طالق في وقت دخولك الدار فهذا القيد يفيد حصر الطلاق فيه
وهو مذهب اهل العربية وابو حنيفة رح يقول ان الشرط والجزاء كلاهما بمنزلة كلام واحد يدل
على وقوع الطلاق حين الشرط وساكت عن سائر التقادير فلا يدل على الحصر وهو مذهب
اهل المعقول ولم يذكر المصـ رح جوابا عن الوصف اما لان الجواب عن الشرط جواب عنه واما لو

وشهرته وثانيها ان للوصف درجات ثلث ادناها ان يكون اتفاقيا كقوله تعـ وربائبكم اللاتي في حجوركم
واوسطها ان يكون بمعنى الشرط كقوله من فتياتكم المؤمنات واعلاها ان يكون بمعنى العلة كقوله
السارق والزاني ولا اثر لانتفاء العلة في انتفاء الحكم فما دونه اولى والمطلق محمول على المقيد هذا
وجه ثالث من الوجوه الفاسدة والمطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا
بالاثبات والمقيد هو المتعرض للذات مع صفة منها فاذا وردا في مسألة شرعية فالمطلق محمول
على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا في حادثتين عند الشافعي رح يعلم منه انهما ان كانا في حادثة
واحدة فهو محمول على المقيد عنده بالطريق الاولى ونظيره لم يذكر في المتن وهو آية كفارة الظهار
فانها حادثة واحدة ذكر فيها ثلث احكام من التحرير والصيام والاطعام وقيد الاول والثاني
بقوله من قبل ان يتماسا ولم يقيد الاطعام به فالشافعي رح يحمل الاطعام على التحرير والصيام
ويقيده بقوله من قبل ان يتماسا ايضا ونظير ما وردا في حادثتين هو قوله مثل كفارة القتل وسائر
الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله فتحرير رقبة مؤمنة وكفارة الظهار
واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تحرير رقبة فالشافعي رح يقول ان قيد
الايمان مراد ههنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند
عدمه في المنصوص فكانه قال في كفارة القتل فتحرير رقبة ان كانت مؤمنة ويفهم منه انها ان
لم تكن مؤمنة لا يجوز في كفارة القتل بناء على ما مضى من اصله ان الشرط والوصف كلاهما يوجب
نفي الحكم عند عدمهما واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي يحمل عليه سائر الكفارات بطريق
القياس لاشتراكها في كونها كفارة وهذا معنى قوله وفي نظيرها من الكفارات لانها جنس واحد وعند بعض
اصحاب الشافعي رح يحمل عليه لا بطريق القياس وهو معروف ثم اعترض على الشافعي رح انكم
لما حملتم اليمين على القتل في حق قيد الايمان فينبغي ان تحملوا القتل على اليمين في حق طعام

عشرة مساكين وتبتنولنيا الطعام ايضا فاجاب عنه بقوله والطعام في اليمين لم يثبت في القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود اذ لفظ عشرة مساكين اسم علم من اسماء العدد وهو لا يوجب الا الوجود والحكم عند وجوده ولا ينفي عند نفيه فاذا لم يوجب النفي في الاصل وهو كفارة اليمين فكيف يُعدّى الى الفرع وهو كفارة القتل بخلاف الوصف فانه يوجب النفي عند نفيه على اصله على ما مهدنا وانما قيد الطعام باليمين لان طعام الظهار وهو اطعام ستين مسكينا ثابت في القتل في رواية عن الشافعي رح على ما قيل وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة لامكان العمل بهما اذ لا تضاد ولا تنافي بينهما فيكون في الظهار الصيام والتحرير قبل التماس والطعام اعم من ان يكون قبل التماس او بعده واذا كان ذلك في حادثة واحدة ففي الحادثتين بالطريق الاولى فيحكم في القتل باعتاق رقبة مؤمنة وفي غيره باعتاق رقبة اعم الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين في قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فان قراءة العامة مطلقة وقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات مقيدة بالتتابع والقراءتان بمنزلة الآيتين في حق العمل فيجب ههنا ان يقيد قراءة العامة ايضا بالتتابع لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه والشافعي رح انما لم يحمل هذا المطلق على المقيد مع انه قاعدة مستمرة له لانه لا يعمل بالقراءة الغير المتواترة مشهورة او احادا فالمثال المتفق على قبوله هو قوله عم لاعرابي جامع امرأته في نهار رمضان متعمدا صم شهرين وفي رواية صم شهرين متتابعين وح يرد علينا انكم اذا قررتم انه يجب العمل بالحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد ففي قوله عم ادوا عن كل حر وعبد وقوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو

اداء الصاع او نصفه فاجاب بقوله وفی صدقة الفطر ورد النصان فی السبب ولا مزاحمة فی الاسباب فوجب الجمع بينهما يعنی ان ما قلنا انه يحمل المطلق علی المقيد فی الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا ورد افی الحكم للتضاد واما اذا وردا فی الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان فی اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفی تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما اختلاف وتحقيق ذلک فی التوضيح ثم شرع فی جواب الشافعی رح فقال ولا نسلم ان القيد بمعنی الشرط لان الوصف قد يكون اتفاقيا وقد يكون بمعنی العلة وقد يكون للكشف او للمدح او الذم ولئن كان فلا نسلم انه يوجب النفی لان المتنازع فيه هو الشرط النحوی الذی تدخل عليه الادوات ولا تاثير لنفيه فی نفی الحكم لان نفی الحكم نفی اصلی لا شرعی علی ما قدمنا ولئن كان فانما يصح الاستدلال به علی غيره ان صحت المماثلة وليس كذلک فان القتل من اعظم الكبائر يعنی لو سلمنا نفی الحكم فی الاصل المنصوص لكن لا نسلم المساواة بينه وبين المسكوت حتی يقاس عليه فان القتل من اعظم الكبائر فيمكن ان تشترط فيه الرقبة المؤمنة بخلاف الظهار واليمين فانهما صغيرتان يمكن جبرهما بالرقبة المطلقة اعم من ان تكون كافرة او مؤمنة وايضا توزيع كل منها مختلف فان فی القتل حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام فی شهرين وفی الظهار حكم اولا بالتحرير ثم بالصيام فی شهرين ثم بالاطعام ستين مسكينا وفی اليمين خير اولا بين الطعام عشرة او كسوتهم او تحرير رقبة ثم ان لم يتيسر هو لا فصيام ثلثة ايام فالله تعالی العالم بمصالح العباد وحكمتهم قد حكم باشياء فی كل جناية علی حالها فلا ينبغی لنا ان نتعرض منها او نحمل نصا احدهما علی الآخر بالاطلاق والتقييد فان فيه تضييع الاسرار التی اودعها فيه فاما قيد الاسامة والعدالة فلم يوجب النفی جواب عما يرد علينا من النقضين وهو انكم قلتم اذا ورد الاطلاق والتقييد فی السبب لا يحمل احدهما علی الآخر وهنا ورد قوله عم فی خمس من الابل شاة وقوله عم فی خمس

من الابل السائمة شاة في الاسباب ای ان الابل سبب الزکوة والاول مطلق والثانی مقید بالاسامة
وقد حملتم المطلق ههنا على المقيد حتى قلتم لا تجب الزکوة في غير السائمة ایضا قلتم اذا كانت الحادثة
مختلفة لا يحمل المطلق على المقيد وقد حملتم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم على قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم حتى شرطتم العدالة في الاشهاد مطلقا مع ان الاول وارد في حادثة الدين والثاني
في باب الرجعة في الطلاق فاجاب ان قيد الاسامة في المسألة الاولى وقيد العدالة في المسألة
الثانية لم يوجب النفي عما عداه كما فهمتم لكن السنة المعروفة في ابطال الزکوة عن العوامل والحوامل
اوجبت نسخ الاطلاق يعني انما عملنا في المسألة الاولى بالسنة الثالثة الدالة على نفي الزکوة عن
غير السائمة وهي قوله عم لا زکوة في العوامل والحوامل والعلوفة لان هذه الثلثة كلها غير السائمة وما عملنا
بحمل المطلق على المقيد والامر بالتثبت في نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق يعني بهذا انما عملنا
في المسألة الثانية بالنص الثالث الوارد في باب التثبت في نبأ الفاسق وهو قوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلما كان خبر الفاسق واجب التوقف فلا جرم تشترط العدالة
في المخبر وما عملنا بحمل المطلق على المقيد وقيل ان القرآن في النظم هذا وجه رابع من الوجوه الفاسدة
ذهب اليه مالك رح وهو ان الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران في الحكم اي الاشتراك
فيه لان رعاية المناسبة بين الجمل شرط فلا تجب الزکوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى
اقيموا الصلوة وآتوا الزکوة فهما جملتان كاملتان عطفت احديهما على الاخرى بالواو فيقتضي التسوية بينهما وعندنا
ايضا لا تجب الزکوة على الصبي لكن لا لاجل العطف بل لقوله عم لا زکوة في مال الصبي وعتبروا بالجملة الناقصة اي
قاس هؤلاء القائلون الجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند طالق بالجملة الناقصة المعطوفة
على الكاملة مثل قوله زينب طالق وهند فانهما يشتركان في الخبر لا محالة فكذا الاوليان وقلنا ان عطف الجملة
على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فان هندا كان

محتاجا الى طالق فلهذا جازت الشركة بخلاف الكاملة المعطوفة فانها تامة فاذا تمت بنفسها لا تجب الشركة الا فيما تفتقر اليه كالتعليق في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر فان الجملة الاخيرة وان كانت تامة ايقاعا لكنها ناقصة تعليقا فصارت مشتركة معها في التعليق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لان خبر كلتا الجملتين واحدة فاذا اعاده علم ان غرضه التنجيز والعام اذا خرج مخرج الجزاء هذا وجه خامس من الوجوه الفاسدة اورده على خلاف طرز السابق حيث اورد مذهبه اصالة والمذهب الفاسد تبعا وتفصيله ان صيغة العام اذا وردت في حق شخص خاص في نص او قول الصحابة رض فان كانت كلاما مبتدأ فلا خلاف في انها عامة لجميع افرادها ولا تختص بسبب خاص وردت فيه واما اذا لم تكن كذلك بل خرجت مخرج الجزاء كما روى ان ماعزا زنى فرجم او سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فان قوله رجم وسجد عام صالح في نفسه لكل رجم وكل سجود وقع موقع الجزاء او مخرج الجواب لم يزد عليه بان يقول من دعي الى الغداء ان تغديت فعبدي حر فانه وقع في موضع الجواب ولم يزد على قدره او لم يستقل بنفسه عطف على قوله ولم يزد فهو قيد للجواب اي خرج مخرج الجواب ولم يكن مستقلا بنفسه بان قال شخص لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى او قال اكان لي عليك الف درهم فقال نعم لانه ان كان مستقلا بنفسه بان يقول لك علي الف درهم فهو اقرار مبتدأ خارج عما نحن فيه يختص بسببه اي يختص العام في هذه الصور الثلث بسبب الورود اتفاقا ولا يحتمل ابتداء الكلام قط وان زاد على قدر الجواب بان يقول المدعو الى الغداء ان تغديت اليوم فعبدي حر وهذا هو القسم الرابع المتنازع فيه فعندنا لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ حتى لا تلغو الزيادة خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر رح فعندهم يختص بسببه ايضا فان تغدى في ذلك اليوم مع غير الداعي او وحده لا يعتق

عبده ونحن نقول ان فيه الغاء القيد الزائد وهو قوله اليوم فينبغي ان لا يختص بسبب بل ايتا التعدي
او عينا التعدي في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره يحنث البتة احترازا عن الغاء الكلام
ولكن في اطلاق العام على هذه الصيغ نوع مسامحة فقيل انه مع قطع النظر عما وردت تحته صالح
لكل رجم سواء كان للزناء او لغيره وكذا لكل سجود اعم من ان يكون للسهو او لغيره وكذا لكل الف من
جنس هذا المال او من غيره وكذا لكل غداء مدعوا او غيره وقيل انه اريد بالعام ههنا المطلق كما هو راى
الشافعي رح لا المصطلح عليه فتأمل وقيل الكلام المذكور للمدح او الذم لا عموم له وان كان اللفظ
عاما وهذا هو الوجه السادس من الوجوه الفاسدة فلا يكون عندهم قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم
وان الفجار لفي جحيم مما يستدل به على حال كل بر وفاجر بل على من نزل في حقهم فقط والباقي
يقاس عليهم او ثبت بنص آخر وعندنا هذا فاسد لان اللفظ دال على العموم فلا ينافيه دلالته
على المدح والذم ايضا فيجوز ان يتمسك بعموم قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة الآية
على وجوب الزكوة في حلي النساء وان كان واردا في قوم مخصوص كنزوا الذهب والفضة ويكون
اطلاق صيغة المذكر على الذين عليهن تغليبا كما حررته في التفسير الاحمدي وقيل الجمع المضاف
الى الجماعة هذا وجه سابع من الوجوه الفاسدة فان عندهم اذا وقعت مقابلة الجمع بالجمع حكمه
حقيقة الجماعة في حق كل واحد اي لابد لكل فرد من افراد الجمع الاول من كل فرد من افراد
الثاني ففي قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة لابد في كل مال من السوائم والنقود والعروض لكل
احد من الاغنياء ان تجب الصدقة ونحن نقول لا تجب الصدقة في كل درهم ودينار بالاجماع
مع انهما من افراد الاموال فلا تجب في كل انواعها ايضا على ما ذكر في العضدي وعندنا
يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد حتى اذا قال لامرأتيه اذا ولدتما ولدين فانتما طالقتان فولدت
كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يلزم ان تلد كل امرأة ولدين كما قال زفر والشافعي رح واطلاق

الجمع عليهما مسامحة باعتبار مافوق الواحد ونحوه لبسوا ثيابهم وركبوا دوابهم وقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
الآية على ما تقرر في الفقه وقيل للامر بالشئ بذا وجه ثامن من الوجوه الفاسدة وفيه اختلاف كثير
فقيل لاحكم للامر والنهي في ضدهما اصلا وقيل له حكم فيه وهو ان الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده
والنهي عن الشئ يكون امرا بضده فقيل الامر على تحريم ضده والنهي على وجوب ضده فان كان
له ضد واحد فبها وان كانت له اضداد كثيرة ففي الامر يحرم جميع اضداده وفي النهي يكفي له الاتيان
بواحد من الاضداد غير معين وهذا هو مختار الجصاص وعندنا الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي
عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لان الشئ في نفسه لا يدل على
ضده وانما يلزم الحكم في الضد ضرورة الامتثال فنكتفي بالدرجة الادنى في ذلك وهي الكراهة
في الاول لانها دون التحريم والسنة الواجبة في الثاني لانها دون الفرض وليس المراد بالاقتضاء
المصطلح السابق بجعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق بل اثبات امر لازم فقط وهذا اذا لم
يلزم من الاشتغال بالضد تفويت المامور به فان لزم منه ذلك يكون حراما بالاتفاق وهذا
معنى ما قال وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر
فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام يعني الى الركعة الثانية بعد فراغ الاولى او الثالثة بعد
فراغ التشهد ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته بنفس القعود ولكنه
يكره لان نفس القعود وهو قعود مقدار تسبيحة لا يفوت القيام فيكره وان مكث كثيرا بحيث
ذهب اوان القيام يفسد الصلوة ومن ههنا ظهر ان الاشتغال بالضد في الوقت الموسع
للصلوة لا يحرم وفي الوقت المضيق لها يحرم وان كان ذلك الضد في نفسه عبادة مقصودة
او امرا مباحا ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء تفريعا
على اصل ان النهي يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وذلك لانه لما نهي المحرم

عن لبس المخيط ولا بد ان يلبس شيئاً يستر به العورة وادنى ما تكون به الكفاية هو الازار والرداء لزم ان لا يتركا كما لم تترك السنة المؤكدة والا فالسنة الاصطلاحية هو ما كان مروياً عن الرسول قولاً او فعلاً لا ما يثبت بالعقل وقال ابو يوسف رح عطف على قوله قلنا وتفريع على اصل ان الامر يقتضي كراهة ضده على غير ترتيب اللف يعني لاجل هذه القاعدة قال ابو يوسف رح

خاصة ان من سجد على مكان نجس لم تفسد صلاته لانه غير مقصود بالنهي وانما المأمور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده فالاشتغال بالسجود على مكان نجس يكون مكروهاً عنده لا مفسداً للصلوة لانه لم يفوت المأمور به حين اعادها وقالا الساجد على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس اخذ وجهه صفة النجس لاجل المجاورة فات الطهارة في بعض اجزاء الصلوة والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتاً للفرض كما في الصوم فكما ان الكف عن قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته فكذلك الكف عن حمل النجاسة فرض في الصلوة وهو يفوت بالسجود على مكان نجس فتفسد ولما فرغ المص عن بيان اقسام الكتاب بلواحقها اورد بعدها بعض ما ثبت من الكتاب من الاحكام المشروعة اقتداء لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يذكرها بعد باب القياس في جملة بحث الاحكام الآتية كما فعل ذلك صاحب التوضيح فقال **فصل** المشروعات

على نوعين عزيمة يعني ان الاحكام المشروعة التي شرعها الله تعالى لعباده على نوعين احدهما العزيمة والثاني الرخصة فالعزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعني لم يكن شرعها باعتبار العوارض كما كان شرع الافطار باعتبار المرض بل يكون حكماً اصلياً من الله ابتداء سواء كان متعلقاً بالفعل كالمأمورات او متعلقاً بالترك كالمحرمات وهي اربعة انواع لانها لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا الاول هو الفرض والثاني لا يخلو اما يعاقب تاركها او لا الاول

هو الواجب والثاني لا يخلو اما ان يستحق تاركه الملامة او لا فالاول هو السنة والثاني هو النفل والحرام داخل في الفرض باعتبار الترك وكذا المكروه في الواجب والمباح ما ليس بمشروع بالمعنى الذي قلنا فالاول فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ولا نقصانا ثبتت بدليل لا شبهة فيه كاعداد الركعات والصيامات وكيفيتهما كلها متعين بتعيين لا ازدياد فيه ولا نقصان وثابت بمقطوع لا يحتمل الشبهة ولا يقال انه يتناول بعض المباحات والنوافل الثابتتين كذلك لان كلامه عبارة عن غيره معدودة لم يتناولها قط كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب [illegible] والاصح ان التصديق ما يعتقد فيه بالاختيار التصديق وهو اخص من العلم القطعي اذ قد يحصل بلا اختيار ولا يصدق به كما كان للكفار [illegible] عملا بالبدن ففي العبادة البدنية هو اداؤها بالبدن وفي المالية اعطاؤها او انه دليل [illegible] حتى يكفر جاحده اي منكره تفريع على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر تفريع على العمل بالبدن واحترز به عن الترك بعد الاداء او بعذر الرخصة فانه لا يفسق ح والثاني واجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كالعام المخصوص البعض والمؤول وخبر الواحد كصدقة الفطر والاضحية فانهما ثبتا بخبر الواحد الذي فيه شبهة فيكونان واجبين وحكمه اللزوم عملا لا علما على اليقين فهو مثل الفرض في العمل دون العلم حتى لا يكفر جاحده لعدم العلم ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا لانه تهاون بها فان التهاون بالشريعة كفر وانما خص اخبار الاحاد بالذكر اعتبارا للغالب لا لان الواجب لا يثبت الا باخبار الاحاد فاما متأولا اي فاما تارك العمل باخبار الاحاد بطريق التاويل بان يقول هذا الخبر ضعيف او غريب او مخالف للكتاب فلا يفسق فيه لان هذا ليس للهوى والشهوة بل مما توارث به العلماء لاجل الدقة والفطانة والثالث سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله

ان يطالب عن النفل وبقوله من غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي
ان يذكر هذه القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف والحكم
لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق السنة الا ان السنة تقع على طريقة
النبي عم وغيره يعني الصحابة رض يقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال
الشافعي رح مطلقها طريقة النبي عم يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على طريقة
الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من الدية لا ينصف وهو السنة
اراد بها سنة النبي عم وهي ان الدية اذا لم تبلغ ثلثا فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فصاعدا
يأخذ المرأة نصف ما يأخذ الرجل وان اريدت سنة غير النبي عم يقال هذه سنة الشيخين رض او سنة
ابي بكر رض ونحوه وهي نوعان اي مطلق السنة لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول
سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة
اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة فان هؤلاء كلها من جملة
شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلوا بالسلاح من جانب الامام
وقد وردت في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عم في لباسه
وقعوده وقيامه فان هؤلاء كلها لا تقصد رسول عم على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة
فانه عم كان يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وربما يلبس عمامة سوداء وحمراء وكان
مقدارها سبعة اذرع او اثنى عشر ذراعا او اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للعذر وعلى
هيئة التشهد اكثر فهذا كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في معنى
المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاده النبي عم والرابع النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب
على تركه عرفه بحكمه اتباعا للسلف في ذكر نفي العقاب دون الذم والعتاب تنبيها على انه لا يدري

حال الذم والعتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا المعنى انه يثاب على فعله ولا يعاقب على
تركه ولا يقال انه يخالف ما ذكر الفقهاء انه لو صلى اربعا وقعد على الركعتين تم فرضه واساء لان هذه
الاساءة ليست باعتبار نفس الركعتين بل لتاخير السلام واختلاط النفل بالفرض وقال الشافعي رح
لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك يعني انه لا يلزم في حال البقاء كما كان
لم يلزم قبل الابتداء فان شرع في النفل لا يلزم اتمامه ولو افسده لا يلزم قضاءه سواء كان صوما
او صلوة قلنا ان المؤدى وجبت صيانته ولا سبيل اليها الا بالزام الباقي لان الصلوة والصوم
مما لم يفد حكمه الا اذا كان تاما بكونه شفعا او صوم يوم فان ادى بعض الصلوة والصوم فعليه
ان يتمه والا يلزم ابطال عمله وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وان افسده يجب ان يقضيه
لتكون فيه صيانة ولا يقال ليس فيه ابطال العمل بل امتناع عنه لانا نقول ان الاجزاء المؤداة
لما كان لها غرض ان تصير عبادة بعد التمام ولم يتمها فكانه ابطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا فعلا
اي الشروع مقيس على النذر لان النذر صار لله تعالى من حيث الذكر لا من حيث الفعل بان
قال لله علي ان اصلي ركعتين ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل اي ثم وجب لصيانة هذا الذكر ابتداء
الفعل بالاجماع بيننا وبينكم فاذا وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في النذر بالاتفاق
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى بالاهتمام والدوام لان الدوام اسهل من الابتداء
في اليسر والفعل اولى من التسمية في الاهتمام ورخصة عطف على قوله عزيمة ولم يعرفها الا انها ليست
بمشتركة معنى وليس لها حقيقة متحدة توجد في جميع انواعها على السوية بل قسمها اولا الى الانواع
ثم عرف كل نوع على حدة وتقسيمها باعتبار ما يطلق عليه اسم الرخصة فقال وهي اربعة انواع
نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر وتفصيله ان الرخصة
الحقيقية هي التي تبقى عزيمة معمولة فكلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة ايضا في مقابلتها حقيقة

ففي القسمين الاولين لما كانت العزيمة موجودة معمولة في الشريعة كانت الرخصة في مقابلتها
ايضا حقيقة ثابتة ثم في القسم الاول منهما لما كانت العزيمة موجودة من جميع الوجوه كانت الرخصة
ايضا حقيقة من جميع الوجوه بخلاف القسم الثاني فان العزيمة فيه موجودة من وجه دون وجه فلا تكون
الرخصة احق ايضا وفي القسمين الآخرين لما فاتت العزيمة من البين ولم تكن موجودة كانت الرخصة
في مقابلتها مجازا بمعنى ان اطلاق الرخصة عليهما مجاز اذ هي صارت بمنزلة العزيمة قائمة مقامها
ثم في القسم الاول منهما لما فاتت العزيمة من تمام العالم ولم تكن موجودة في شيء من المواد كانت
الرخصة اتم المجاز لا شبه له من الحقيقة اصلا بخلاف القسم الثاني فانه لما وجدت العزيمة في بعض
المواد كانت الرخصة انقص في مجازيتها اما احق نوعي الحقيقة فاستباحة اي عومل معاملة المباح
في سقوط المؤاخذة لا انه يصير مباحا في نفسه مع قيام المحرم وقيام حكمه تبعا وهو الحرمة فلما كان
المحرم والحرمة كلاهما موجودين فالاحتياط والعزيمة في الكف عنه ومع ذلك يرخص في مباشرة
الطرف المقابل فكان هو احق باطلاق اسم الرخصة عليه من الوجوه الباقية كالمكره على اجراء
كلمة الكفر اي كترخص من اكره على اجراء كلمة الكفر بما يخاف على نفسه او على عضو من اعضائه لا بما
دونه فانه رخص له اجراؤها على اللسان بشرط ان يكون قلبه مطمئنا بالايمان مع ان المحرم للشرك وهو
حدوث العالم والنصوص الدالة عليه والحرمة كلاهما موجودان بلا ريب ومع ذلك يرخص له لان حقه
في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فتخريب البنية واما معنى فزهوق الروح
وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله تعالى معنى لان التصديق باق وافطاره في رمضان اي
اذا اكره الصائم بما فيه الجاء على افطاره في رمضان يباح له الافطار مع ان المحرم وهو شهود رمضان
والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا وحق الله تعالى باق بالخلف واتلافه مال الغير اي اذا اكره
على اتلاف مال الغير يرخص له ذلك مع ان المحرم والحرمة كلاهما موجودان لان حقه يفوت راسا

فيه مسامحة والاولى ان يقول كسقوط اكمال الصلوة في السفر ليوافق قرينه ويطابق اصله لكنه
عبر بالحاصل تخفيفا فهو عندنا رخصة اسقاط لايجوز العمل بعزيمتها وعند الشافعي رح رخصة ترفيه والاولى
الاكمال بقوله تعم واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا علق القصر بالخوف ونفى فيه الجناح فعلم ان الاولى هو الاكمال ونحن نقول انه لما نزلت
الآية قال عمر رض يا رسول الله ما بالنا نقصر ونحن آمنون فقال عم هذه صدقة تصدق الله تعم بها
عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد عن جهة
العباد كولي القصاص اذا عفا عن الجناية لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا تلزم طاعته
فممن تلزم طاعته وهو الله تعم اولى بان لا يرد واما نفي الجناح عنهم فانما هو لتطييب انفسهم لانهم كانوا
مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم جناحا في القصر وبه علم ان قيد الخوف ايضا اتفاقي لا موقوفا عليه
القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره فان حرمتهما لم تبق وقت الاضطرار والاكراه
اصلا وان بقيت في حق غيرهما لقوله تعم وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان قوله
الا ما اضطررتم اليه استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال
الا حال الضرورة فان لم ياكل الميتة او لم يشرب الخمر ومات يموت آثما بخلاف الاكراه على كلمة
الكفر فانه وان ذكر فيه الاستثناء ايضا بقوله الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان لكنه ليس استثناء من الحرمة
بل من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وفي رواية عن ابي يوسف والشافعي رح انه لا تسقط الحرمة
ولكن لا يواخذ بها كما في الاكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الاول لقوله تعم فمن اضطر غير باغ ولا عاد
فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة والجواب ان اطلاق المغفرة
باعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع التناول زائدا على قدر الحاجة

لان من ابتلى بهذه المخمصة تعسر عليه رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل
حراما فشرب خمرا حال الاضطرار فعندهما يحنث وعندنا لا وسقوط غسل الرجل في مدة المسح
فان استتار القدم بالخف يمنع سراية الحدث اليه وقد كان طاهرا وما حل فوق الخف فقد
زال بالمسح فلا يشرع الغسل في هذه المدة وان بقي في حق غير اللابس وهذا على رواية الاصوليين
واما صاحب الهداية فقد قال ان نزع الخف في المدة وغسل الرجل يكون ماجورا ولما فرغ عن
بيان الاحكام المشروعة ذكر بعدها بيان اسبابها بهذا التقريب اقتداء بفخر الاسلام وكان الاولى
ان يذكرها بعد القياس في بحث الاسباب والعلل كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل**
الامر والنهي باقسامهما من كون الامر موقتا او مطلقا موسعا او مضيقا وكون النهي عن الامور
الشرعية او الحسية او قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم
بها من العبادات وغيرها لا نفس الاحكام وبالطلب اعم من ان يكون الفعل او الكف ولها اسباب
تضاف اليها اي علل شرعية تنسب الاحكام اليها من حيث الظاهر وان كان المؤثر الحقيقي
في الاشياء كلها هو الله تعالى من حدوث العالم والوقت وملك المال وايام شهر رمضان
والراس الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة
وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي هذه كلها اسباب ثم شرع بعدها في بيان المسببات على طريق
اللف والنشر المرتب فقال للايمان هذا مسبب لحدوث العالم فان الايمان بالصانع لا يجب
الا لحدوث العالم اذ لو لم يكن حادثا لما احتجنا الى الصانع كما قال اعرابي البعرة تدل على البعير
وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف لا تدل على اللطيف الخبير
والصلوة هذا متعلق بالوقت فان الوقت سبب وجوب الصلوة بايجاب الله تعالى في هذا الوقت
والايجاب غيب عنا فاقيم الوقت مقامه والزكوة هذا ناظر الى ملك المال فان المال النامي

الحولی الذی ہو زائد علی قدر الحاجة سبب وجوبها والصوم ہذا متعلق بایام شہر رمضان فان
وجوب الصوم بسبب شہر رمضان بدلیل اضافته الیه وتکرره بتکرره لکن الله تعالی اخرج اللیالی
عن محلیة الصوم فتعین له النهار وصدقة الفطر ہذا ناظر الی الرأس الذی یمونه ویلی علیه فانه
سبب لوجوب ہذه الصدقة والاصل فی ذلک ہو رأسه فانه یمونه ویلی علیه ثم اولاده الصغار
وعبیده فانه یمونهم ویلی علیهم بخلاف الزوجة والاولاد الکبار فانه لا یلی علیهم والحج ہذا ناظر الی
البیت فانه سبب وجوب الحج ولهذا لم یتکرر فی العمر لان البیت واحد والوقت شرطه وظرفه والعشر
ہذا ناظر الی الارض النامیة بالخارج تحقیقا فانه اذا حدث الخارج من الارض تحقیقا یجب العشر
وسقط اذا اصطلمت الزرع آفة ویتکرر الوجوب بتکرر النماء والخراج ہذا ناظر الی قوله او تقدیرا فان
الارض النامیة بالخارج تقدیرا بان یتمکن من الزراعة سبب للخراج سواء زرعها او عطلها وہو الالیق
بحال الکافر المتوغل فی الدنیا والطهارة ہذا ناظر الی الصلوة فان شرعیة الصلوة سبب وجوب
الطهارة الحقیقیة والحکمیة والصغری والکبری کما ان الوقت سبب لها والمعاملات ہذا ناظر
الی تعلق البقاء المقدور فانه لما حکم الله تعالی ببقاء العالم الی یوم القیامة ومعلوم انه لا یبقی ما لم یکن
بینهم معاملة یتهیأ بها معاشهم من البیع والاجارة والنکاح یکون مبقیا لهذا الجنس بالتوالد علم ان
تعلق البقاء المقدور بالتعاطی ہو سبب المعاملات وشرعیتها وہذا مختص بالانسان بخلاف
الحیوانات فانهم یبقون الی یوم القیامة بدون معاملة ونکاح لان خلقتهم کذلک ولا یتعلق
بافعالهم امر ونهی ہو قد تم اللف والنشر المرتب بین اسباب العبادات والمعاملات وسببها
وبقیت العقوبات وشبهها فبینها بقوله واسباب العقوبات والحدود والکفارات ما نسبت
الیه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بین الحظر والاباحة فالعقوبات اعم من الحدود لانه یشمل
القصاص ایضا والکفارة نوع آخر فسبب القصاص ہو القتل العمد وسبب حد الزنا ہو الزنا

وسبب قطع اليد هو السرقة يقال حد السرقة وسبب الكفارة هو امر دائر بين الحظر والاباحة وذلك
لانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة فسببها لابد ان يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة
لتكون العبادة مضافة الى صفة الاباحة والعقوبة مضافة الى صفة الحظر كالقتل خطأ فانه
من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح ومن حيث ترك التثبت محظور لانه قد اصاب
آدميا واتلفه فتجب فيه الكفارة والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث اتصال ما هو
مملوك لمالكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم المشروع فيصلح ان يكون سببا للكفارة
وانما يعرف السبب بيان كلية لمعرفة السبب بعد بيان تفصيلا ليعلم منه ما لم يعلم قبله اي
انما يعرف كون الشيء سببا للحكم بنسبة الحكم اليه وتعلقه به فالمنسوب اليه والمتعلق به يكون سببا
للمنسوب والمتعلق البتة لان الاصل في اضافة شيء الى شيء وتعلقه به ان يكون سببا له
وحادثا به كما يقال كسب فلان ثم يرد علينا انكم ربما اضفتم الى الشرط فكيف يطرد هذا فقال
وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام فان الفطر وهو يوم العيد شرط
للصدقة والسبب هو الراس الذي يمونه ويلي عليه والصدقة تضاف اليهما جميعا وكذا الاسلام
شرط الحج والسبب هو بيت الله تعالى والحج يضاف اليهما جميعا ولما فرغ عن بيان اقسام الكتاب
شرع في بيان اقسام السنة فقال **باب اقسام السنة** السنة تطلق على قول
الرسول عم وفعله وسكوته وعلى اقوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قول الرسول عم
خاصة ولكن ينبغي ان يكون المراد بالسنة ههنا هو هذا فقط لان المصنف ذكر افعال النبي عم
وافعال الصحابة واقوالهم بعد هذا الباب في فصل آخر والاقسام التي سبق ذكرها في بحث
الكتاب من الخاص والعام والامر والنهي وغير ذلك كلها ثابتة في السنة فيعلم حالها بالمقايسة
عليه وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن ولم يوجد في الكتاب قط وذلك اربعة اقسام

اي اربع تقسيمات وتحت كل تقسيم اقسام متعددة وهذا على طبق اصول الفقه لا اصول الحديث
وان اشتركا في بعض الاسامي والقواعد التقسيم الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله
اي كيف يتصل بنا هذا الحديث منه عم بطريق التواتر او غيره وهو اما ان يكون كاملا كالمتواتر وهو
الخبر الذي رواه قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وتباين اماكنهم وعدالتهم
ولم يشترط فيه تعيين عدد كما قيل انها سبعة وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم
الضروري فهو من امارة التواتر ويدوم هذا الحد فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يستوي فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل فالاول هو
زمان ظهور الخبر والآخر هو زمان كل ناقل تيصوره آخرا فلو لم يكن في الاول كذلك كان آحاد
الاصل فسمي مشهورا ان انتشر في الاوسط والآخر ولو لم يكن في الاوسط او الآخر كذلك كان
منقطعا كنقل القرآن والصلوة الخمس مثال لمطلق المتواتر دون متواتر السنة لان في وجود
السنة المتواترة اختلافا فقيل لم يوجد منها شيء وقيل انما الاعمال بالنيات وقيل البينة على المدعي
واليمين على من انكر وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا لا كما يقول المعتزلة انه يوجب علم
طمانينة يترجح جانب الصدق ولا يفيد اليقين ولا كما يقوله اقوام انه يوجب علما استدلاليا ناشئا
من ملاحظة المقدمات لا ضروريا وذلك لان وجود مكة وبغداد اوضح واجلى من ان يقام عليه
دليل يعتري الشك في اثباته ويحتاج في دفعه الى مقدمات غامضة ظنية او يكون اتصالا فيه
شبهة صورة اي من حيث عدم تواتره في القرن الاول وان لم يبق ذلك معنى كالمشهور وهو
ما كان من الآحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن الصحابة رض ثم انتشر حتى ينقله
قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم يعني قرن التابعين وتبع التابعين
ولا اعتبار للشهرة بعد ذلك فان عامة اخبار الآحاد قد اشتهرت في هذا الزمان فلم يبق حينئذ منها آحاد

وانه يوجب علم طمانينة اى اطمينان بترجيح جهة الصدق فهو دون المتواتر وفوق الواحد حتى جازت
الزيادة به على كتاب الله تعالى ولا يكفر جاحده بل يضلل على الاصح وقال الجصاص انه احد قسمي المتواتر
فيفيد علم اليقين ويكفر جاحده كالمتواتر على اى امر لو يكون اتصالا فيه شبهة صورة ومعنى لانه
لم يشتهر في قرن من القرون الثلثة التي شهد عليه السلام بخيريتهم كخبر الواحد وهو كل خبر يرويه الواحد او الاثنان
فصاعدا انما قال ذلك ردا لمن فرق بينهما وقال يقبل خبر الاثنين دون الواحد ولا عبرة للعدد
فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر يعني في القرون الثلثة لما لم تبلغ رواته حد المشهور
والمتواتر فلا عبرة بعد ذلك باى قدر كان لان كلها سواء في انها خارجة عن الآحادية وانه
يوجب العمل دون العلم اليقين بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى فهلا خرج من كل جماعة كثيرة جماعة
قليلة من بيوتهم ليتفقهوا في الدين اى تذهب هذه الجماعة القليلة عند العلماء ويسيروا في آفاق
العالم لاخذ العلم ولينذروا قومهم الباقية في البيوت لاجل ترتيب المعاش ومحافظة الاهل والاموال
عن الكفار اذا رجعت هذه الطائفة الى هذه الفرقة لعلهم يحذرون فضمير ليتفقهوا ولينذروا
ورجعوا راجع الى الطائفة وضمير اليهم ولعلهم راجع الى الفرقة فالله تعالى اوجب الانذار على
الطائفة وهي اسم للواحد والاثنين فصاعدا واوجب على الفرقة قبول قولهم والعمل به فثبت
ان خبر الواحد موجب للعمل وفي الآية توجيه آخر فيه تعكس هذه الضمائر كلها ولا يكون مما نحن فيه
على ما بينت ذلك في التفسير الاحمدي ويمكن ان يكون المراد بالكتاب هو قوله تعالى واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فقد اوجب على كل من اوتي علم الكتاب بيانه
ووعظه للناس ولا فائدة منه الا قبول الناس تلك الموعظة فيكون خبر الواحد حجة للعمل والسنة وهي
انه عليه السلام قبل خبر بريرة في الصدقة حتى قال في جوابها لك صدقة ولنا هدية وخبر سلمان في الهدية

حتى قال كلوا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا اتي بشيء سأل اهدية هي ام صدقة فان قالوا صدقة قال كلوا وان قالوا هدية اكل

حتى اخذها واكلها وايضا بعث عليا رضـ ومعاذا الى اليمن بالقضاء ودحية الكلبي الى قيصر روم
برسالة كتاب يدعوه الى الاسلام فلو لم يكن اخبار الآحاد موجبة للعمل لما فعل ذلك وهذه الاخبار
وان كانت آحادا لكن لما تلقته الامة بالقبول صارت بمنزلة المشهور فلا يلزم اثبات اخبار
الآحاد باخبار الآحاد ووقع في بعض النسخ قوله والاجماع والمعقول عطفا على الكتاب والسنة
فالاجماع هو ان الصحابة احتجوا باخبار الآحاد فيما بينهم واحتج ابو بكر رضـ على الانصار بقوله الائمة
من قريش فقبلوه من غير نكير وهكذا اجمعوا على قبول خبر الآحاد في طهارة الماء ونجاسته والمعقول
هو ان المتواتر والمشهور لا يوجدان في كل حادثة فلو رد خبر الواحد فيها لتعطلت الاحكام وقيل
لا عمل الا عن علم بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك فالعلم لازم
للعمل والعمل ملزوم للعلم فاذا كان كذلك فلا يوجب العمل لانه لا يوجب العلم او يوجب العلم لانه يوجب
العمل لانتفاء اللازم او لثبوت الملزوم نشر على ترتيب اللف اي لا يوجب العمل لانتفاء لازمه وهو العلم
او يوجب العلم لثبوت ملزومه وهو العمل والجواب ان النص محمول على شهادة الزور او المعنى لا تتبع
ما ليس لك به علم بوجه بدليل وقوع النكرة في سياق النفي ثم لما كان خبر الواحد لم تبلغ رواته حد
التواتر والشهرة فلا بد ان يعرف حال راويه بانه اما معروف او مجهول والمعروف المعروف بالفقه
او بالعدالة والمجهول على خمسة انواع فاشتغل ببيانه وقال والراوي ان عرف بالفقه والتقدم
في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وهو جمع عبدل مرخم عبدالله والمراد بهم عبدالله بن
مسعود وعبدالله بن عمر رضـ وعبدالله بن عباس وقيل عبدالله بن زبير وقيل بهم زيد بن ثابت
وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة رضـ وابو موسى الاشعري كان حديثه حجة يترك به القياس
خلافا لمالك رحـ فانه قال القياس مقدم على خبر الواحد ان خالفه لما روي ان ابا هريرة لما روى
من حمل جنازة فليتوضأ قال له ابن عباس رضـ ايلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة ونحن

نقول ان الخبر يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والقياس مشكوك باصله ووصفه
فلا يعارض الخبر قطعا ان عرف بالعدالة والضبط دون الفقه كانس وابي هريرة ان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وهي انه لو عمل بالحديث لانسد باب الراي من
كل وجه فيكون مخالفا لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والراوي فرض انه غير فقيه والنقل
بالمعنى كان مستفيضا فيهم فلعل الراوي نقل الحديث بالمعنى على حسب فهمه واخطأ ولم يدرك
مراد رسول الله صلعم فلهذا كان مخالفا للقياس من كل وجه فلهذه الضرورة يترك الحديث
ويعمل بالقياس وهذا ليس ازدراء بابي هريرة واستخفافا به معاذ الله منه بل بيانا لنكتة في هذا
المقام فتنبه كحديث المصراة وهي في اللغة حبس البهائم عن حلب اللبن اياما وقت ارادة
البيع ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه ويشتريه بثمن غال ثم يظهر الخطاء بعد ذلك
فلا يحلب الا قليلا وحديثه هو ما روى ابو هريرة ان النبي عم قال لا تصروا الابل والغنم فمن
ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر ومعناه ان ابتلي المشتري بهذا الاغترار فان رضيها فخير وحسن وان غضبها ردها ورد
صاعا من تمر عوض اللبن الذي اكل في يوم اول فان هذا الحديث مخالف للقياس من كل
وجه فان ضمان العدوانات والبياعات كلها مقدر بالمثل في المثلي وبالقيمة في ذوات القيم
فضمان اللبن المشروب ينبغي ان يكون باللبن او بالقيمة ولو كان بالتمر فينبغي ان يقاس
بقلة اللبن وكثرته لانه يجب صاع من التمر البتة قل اللبن او كثر فذهب مالك والشافعي رحمهما الله
الى ظاهر الحديث وابن ابي ليلى وابو يوسف رح الى انه ترد قيمة اللبن وابو حنيفة رح الى
انه ليس له ان يردها ويرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا نقله بعض الشارحين ثم هذا تفرقة بين
المعروف بالفقه والعدالة مذهب عيسى بن ابان وتابعه اكثر المتاخرين واما عند الكرخي

ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقدم الحديث على القياس بل خبر
كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ولهذا قبل عمر رض
حديث حمل بن مالك في الجنين واوجب الغرة فيه مع انه مخالف للقياس لان الجنين ان كان
حيا وجبت الدية كاملة وان كان ميتا فلا شيء فيه واما حديث الوضوء على من قهقه في
الصلوة فهو وان كان مخالفا للقياس لكن رواه عدة من الصحابة الكبار كجابر وانس وغيرهما
ولذا كان مقدما على القياس وان كان مجهولا اي في رواية الحديث والعدالة لا في النسب
بان لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فحاله لا يخلو عن خمسة اقسام فان
روي عنه السلف او اختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار كالمعروف في كل من الاقسام
الثلثة لان رواية السلف شاهدة بصحته والسكوت عن الطعن بمنزلة قبولهم فلذا القبل واما المختلف
فيه فاوردوا في مثاله ما روي ان ابن مسعود رض سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى
مات عنها فاجتهد شهرا وقال بعد ذلك سمعت من رسول الله صلعم شيئا ولكن اجتهد برأيي
فان صبت فمن الله وان اخطأت فمني ومن الشيطان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس
ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله صلعم قضى في بروع بنت واشق
مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده
علي رض وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه وحسبها الميراث ولا مهر لها لمخالفة رأيه
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول ولم يسم لها
مهرا فعلي رض عمل ههنا بالرأي والقياس وقدمه على خبر الواحد ونحن عملنا بحديث معقل بن سنان
لان الثقات من الفقهاء كعلقمة ومسروق والحسن لما رووا عنه صار كالمعروف بالعدالة وهو
مؤكد بالقياس ايضا وهو ان الموت يؤكد مهر المثل كما يؤكد المسمى وان لم يظهر من السلف الا الرد

مستنكرا فلا يقبل وہذا ہو القسم الرابع من المجهول ومثاله ما روت فاطمة بنت قيس ان زوجها طلقها ثلاثا ولم يفرض لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ورده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت فاني سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى وقد قال ذلك عمر رض بمحضر من الصحابة فلم ينكره احد فكان اجماعا على ان الحديث مستنكر ولكن قيل اراد عمر رض بالكتاب والسنة القياس على الحامل المبتوتة وعلى المعتدة عن طلاق رجعي بجامع الاحتباس وقيل بين السنة هو نفسه واراد بالكتاب قوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن في باب السكنى وقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف في باب النفقة وان لم يظهر ہذا ہو القسم الخامس من المجهول اي ان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به ولا يجب بشرط ان لم يكن مخالفا للقياس وفائدة اضافة الحكم الى الحديث دون القياس ان لا يتمكن الخصم فيه ما يتمكن في القياس من منع ہذا الحكم ولما فرغ عن بيان تقسيم الراوي شرع في شرائطه فقال وانما جعل الخبر حجة بشرائط في الراوي وہي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام فالعقل وہو نور في بدن الآدمي يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي نور يضيء بسبب ذلك النور طريق يبتدي بذلك الطريق من مكان ينتهي الى ذلك المكان درك الحواس مثلا لو نظر احد الى بناء رفيع انتهى درك البصر الى البناء ثم يبتدي منه طريق الى انه لا بد له من صانع ذي علم وحكمة فمبتدأ المعقول ہو منتهى الحواس وہذا فيما كان الانتقال من المحسوس الى المعقول واما اذا كان معقولا صرفا فانما يبتدي به طريق العلم من حيث يوجد فيبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وفيه تنبيه على ان القلب مدرك والعقل آلة له على طريق اهل الاسلام فللقلب عين باطنة يدرك بها الاشياء بعد اشراقه بالعقل كما ان في الملك الظاهر تدرك العين بعد الاشراق

بالشمس او السراج وعند الحكماء المدرک هو النفس الناطقة بواسطة العقل او الحواس الظاهرة والباطنة

والشرط الكامل منه اى الشرط فى باب رواية الحديث الكامل من العقل وهو عقل البالغ دون

القاصر منه وهو عقل الصبى والمعتوه والمجنون لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا للتصرف فى امور انفسهم

ففى امر الدين اولى وهذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان السماع قبل البلوغ

والرواية بعد البلوغ يقبل قول الصبى فيه اذ لا خلل فى تحمله لكونه مميزا ولا فى روايته لكونه عاقلا

والضبط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه اى سماعا مثل سماع شىء يحق سماعه يعنى من اوله الى آخره

بتمام الكلمات والهيئة التركيبية وانما قال ذلك لانه كثيرا ما يجيء السامع فى سماع مجلس الوعظ بعد

ان مضى شىء من اوله وفاته ولم يعلمه المعلم للازدحام حتى يرد الكلام الماضى لعدم حضوره فمثل هذا

السماع لا يكون حجة فى باب الحديث بل يكون تبركا كما يؤتى بالصبيان فى مجلس الوعظ تبركا ثم

فهمه بمعناه الذى اريد به لغويا كان او شرعيا لا ان يقتصر على حفظ الالفاظ فقط لانه ليس

بسماع مطلق بل سماع صوت ثم حفظه ببذل المجهود والضمير فى حفظه وله راجع الى المسموع والمجهود

مصدر بمعنى الجهد وهو الطاقة اى ثم حفظ ذلك المسموع بقدر الطاقة البشرية له ثم الثبات عليه

بمحافظة حدوده وهى العمل بموجبه بدنه ومراقبته بمذاكرته اى مع مذاكرته حال كونه مستقرا على

اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه بالقوة الحافظة بل يقول انى اذا تركته نسيته وهذا كله

الى حين ادائه اى الى حين ان يؤديه ويبلغه الى شخص آخر كذلك واحدا كان او جماعة مع تفرغ

ذمته عند الله تعم وتشتغل به ذمة انسان آخر يؤديه الى احد هكذا الى يوم التناد او الى ان تؤلف كتب

الاحاديث وهذا بخلاف القرآن لانه لم يشترط نقله فهمه بمعناه لانه ما ثبت فى الاصل الا باية

الهدى وخير الورى ثم نقلوه بعد الضبط التام ونظمه فى نفسه معجز يتعلق به الاحكام فلم يعتبر

معناه ولانه محفوظ عن التغيير ومصون عن التبديل قال الله تعم انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون

فيصح نقل نظمه ممن ليست له معرفة بمعناه والعدالة وهي الاستقامة في الدين وهو يتفاوت
الى درجات متفاوتة بالافراط والتفريط والمعتبر ههنا كمالها وهو رجحان جهة الدين والعقل
على طريق الهوى والشهوة حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته وان
لم يصر على صغيرة بل يلم بها احيانا لم تسقط عدالته لان الاحتراز عن جميع ذلك من خواص
الانبياء ومتعذر في حق عامة البشر والاصرار على ذلك يكون بمنزلة الكبيرة فيجب الاحتراز عنه
وفي الكبائر اختلاف فعن ابن عمر رض انها سبع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف
المحصنة والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وروى
ابو هريرة رض مع ذلك اكل الربوا وعلي رض اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر وزاد بعضهم
الزنا واللواطة والسحر وشهادة الزور واليمين الكاذبة وقطع الطريق والغيبة والقمار وقيل انها
امور اضافية فكل ذنب باعتبار ما تحته كبير وباعتبار ما فوقه صغير دون القاصر وهو ثابت
بظاهر الاسلام واعتدال العقل فان الظاهر ان كل من هو مسلم معتدل العقل لا يكذب ويجتنب
عن خلاف الشرع ولكن هذا لا يكفي لرواية الحديث لان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو هوى
النفس فكان عدلا من وجه دون وجه وانما يكفي هذا في الشاهد في غير الحدود والقصاص
ما لم يطعن الخصم فاذا كان في الحدود والقصاص او طعن الخصم فيه لا يكفي ههنا ايضا والاسلام
وهو التصديق والاقرار بالله تعالى كما هو واقع فالتصديق عبارة عن نسبة الصدق الى المخبر
اختيارا لان الاذعان قد يقع في قلب الكافر بالضرورة ولا يسمى ذلك ايمانا قال الله تعالى
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وحصول هذا المعنى للكفار ممنوع ولو سلم فكفرهم باعتبار امارات
الانكار والاقرار شرط لاجراء الاحكام او ركن مثل التصديق باسمائه وصفاته بدل من قوله
بالله ويحتمل ان يكون متعلقا بالواقع المقدر خبر الهو والاسماء هي المشتقات من الرحمن الرحيم

والعليم والقدير والصفات هي مبادي المشتقات من العلم والقدرة وقبول احكامه وشرائعه
يحتمل ان يكون مرفوعا معطوفا على الاقرار ويحتمل ان يكون مجرورا معطوفا على قوله باسمائه وصفاته
والشرط فيه البيان اجمالا كما ذكرنا اي الشرط في الاسلام بيان الشرائع اجمالا بان يقول كل
ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فهو حق وان الله تعالى مع جميع صفاته قديم ثابت حق وقد كان النبي
صلى الله عليه وسلم يكتفي بالايمان الاجمالي حيث قال لاعرابي شهد بهلال رمضان اتشهد ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم فقبل شهادته وحكم بالصوم وقال لجارية اين الله
قالت في السماء فقال من انا فقالت انت رسول الله فقال لمالكها اعتقها فانها مؤمنة
وقال بعض المشائخ رح لا بد من الوصف على التفصيل حتى اذا بلغت المرأة فاستوصفت الاسلام
ثم تصف فانها تبين من زوجها وتجعل ذلك ردة منها وفيه حرج عظيم لا يخفى ولهذا لا يقبل خبر
الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته تفريع على الشروط الاربعة على غير
ترتيب اللف فالكافر راجع الى الاسلام والفاسق الى العدالة والصبي والمعتوه الى كمال العقل
والذي اشتدت غفلته الى الضبط واما الاعمى والمحدود في القذف والمرأة والعبد فتقبل روايتهم
في الحديث لوجود الشرائط وان لم تقبل شهادتهم في المعاملات بهذا تم والتقسيم الثاني في
الانقطاع اي عدم اتصال الحديث بنا من رسول الله صلعم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار بان لا يذكر الراوي الوسائط التي بينه وبين رسول الله صلعم بل يقول
قال الرسول صلعم كذا وهو اربعة اقسام لانه اما ان يرسله الصحابي او يرسله القرن الثاني
والثالث او يرسله من دونهم او هو مرسل من وجه دون وجه وهو ان كان من الصحابي
فمقبول بالاجماع لان غالب حاله ان يسمع بنفسه منه عم وان كان يحتمل ان يسمع من صحابي
آخر ولم يكن هو بنفسه حاضرا رح فان ارسل الصحابي بان يقول قال رسول الله صلعم كذا او ان اسند

يقول سمعت رسول الله صلعم او حدثني رسول الله عم كذا ومن القرن الثاني والثالث كذلك
عندنا اي مقبول عند الحنفية بان يقول التابعي او تبع التابعي قال رسول الله كذا وعند الشافعي
لا يقبل لانه اذا جهلت صفات الراوي لم يكن الحديث حجة فاذا جهلت صفاته وذاته فبالطريق
الاولى الا اذا تأيد بحجة قطعية او قياس صحيح او تلقته الامة بالقبول او ثبت اتصاله بوجه آخر
ونحن نقول ان كلامنا في ارسال من لو اسنده الى شخص آخر يقبل ولا يظن به الكذب فلأن
لا يظن به الكذب على رسول الله صلعم اولى بل هو فوق المسند لان العدل اذا اتضح له طريق
الاسناد يقول بلا وسوسة قال عم كذا واذا لم يتضح له ذلك يذكر اسماء الراوي ليحمله ما تحمل عنه ويفرغ
ذمته من ذلك وارسال من دون هؤلاء بان يقول من بعد القرن الثاني والثالث قال
النبي عم كذا مقبول كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان لان الزمان بعد القرون الثلثة زمان
فسق ثم يشهد النبي عم بعد الثلثة فلا يقبل والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة
كحديث لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس مسندا وشعبة مرسلا فيغلب اسناده على ارساله
وقيل لا يقبل لان الاسناد كالتعديل والارسال كالجرح واذا اجتمع الجرح والتعديل يغلب الجرح
واما الباطن فنوعان بان يكون الاتصال فيه ظاهرا ولكن وقع الخلل بوجه آخر وهو فقد شرائط الراوي
او مخالفته لدليل فوقه فان كان لنقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا من عدم قبول خبر الكافر
والفاسق والصبي والمغفل وان كان بالعرض بان خالف الكتاب كحديث لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب يخالف لعموم قوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكحديث من مس ذكره فليتوضأ يخالف
قوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا الانه في مدح قوم يستنجون بالماء وفيه مس الذكر او السنة المعروفة
كحديث القضاء بشاهد ويمين يخالف قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهو مشهور
او الحادثة المشهورة كحديث الجهر بالتسمية في الصلوة الذي رواه ابو هريرة فان حادثة الصلوة

وہذا التقسیم ایضاً لمطلق خبر الواحد اعم من ان یکون خبر الرسول علیہ السلام او غیرہ ولہذا قال وہو اربعۃ

اقسام قسم یحیط العلم بصدقہ کخبر الرسول علیہ السلام اذ الادلۃ القطعیۃ قائمۃ علی عصمتہ عن الکذب

وسائر الذنوب وقسم یحیط العلم بکذبہ کدعوی فرعون الربوبیۃ لان الحادث الفانی لا یکون

الٰہا بالبداہۃ وقسم یحتملہما علی السواء کخبر الفاسق فانہ من حیث اسلامہ یحتمل الصدق ومن حیث

فسقہ یحتمل الکذب فہو واجب التوقف وقسم ترجح احد احتمالیہ علی الآخر کخبر العدل المستجمع للشرائط

ولہذا النوع الاخیر المقصود وہہنا اطراف ثلثۃ طرف السماع بان یسمع الحدیث من المحدث اولا

وطرف الحفظ بان یحفظ بعد ذلک من اولہ الی آخرہ وطرف الاداء بان یلقیہ الی الآخر لتفرغ

ذمتہ وفی کل طرف منہا عزیمۃ ورخصۃ فالاول طرف السماع وذلک اما ان یکون عزیمۃ وہو

ما یکون من جنس الاسماع ای یسمع التلمیذ عبارۃ الحدیث مشافہۃ او غایبۃ بان تقرأ

علی المحدث من کتاب او حفظ وہو یسمع ثم تقول لہ اہو کما قرأت علیک فیقول ہو نعم

وہذا احوط لانہ اذا قرأ بنفسہ کان اشد عنایۃ فی ضبط المتن لانہ عامل لنفسہ والمحدث عامل

لغیرہ او یقرأ علیک المحدث بنفسہ من کتاب او حفظ وانت تسمعہ وقیل ہذا احسن لانہ کان

وظیفۃ النبی علیہ السلام والجواب انہ معلم الامۃ وکان مامونا عن الخطاء والنسیان فالاحتیاط فی

حقنا ہو الاول او یکتب الیک کتابا علی رسم الکتب بان یکتب قبل التسمیۃ من فلان بن

فلان الی فلان بن فلان ثم یسمی ویثنی ویذکر فیہ حدثنی فلان عن فلان الٰی ان

یتصل بالرسول صلعم ثم یذکر بعد ذلک متن الحدیث ثم یقول فیہ اذا بلغک کتابی ہذا

وفہمتہ فحدث بہ عنی فہو من الغائب کالخطاب من الحاضر فی جواز الروایۃ وکذلک الرسالۃ

علی ہذا الوجہ بان یقول المحدث للرسول بلغ عنی فلانا انہ قد حدثنی بہذا الحدیث فلان بن

فلان آہ فاذا بلغک رسالتی ہذہ فاروعنی بہذا الحدیث فیکونان ای الکتاب والرسالۃ

محتجين اذا ثبتنا بالحجة اى بالبينة ان هذا كتاب فلان او رسول فلان على ما عرف فى كتاب القاضى

فهذه اربعة اقسام للعزيمة فى طرف السماع والاولان اكمل من الاخيرين او يكون رخصة

وهو الذى لا سماع فيه اى لم تكن مذاكرة الكلام فيما بين لا غيبا ولا مشافهة كالاجازة بان

يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى فلان عن فلان او

والمناولة بان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتاب سماعى من شيخى

فلان اجزت لك ان تروى عنى هذا فهو لا يصح بدون الاجازة والاجازة تصح بدون المناولة

فالاجازة لا بد منها فى كل حال المجاز له ان كان عالما بما اى بما فى الكتاب قبل الاجازة تصح

الاجازة والا فلا يعنى اذا اجزنا بكتاب المشكوة مثلا لاحد فان كان ذلك الشخص عالما بكتاب المشكوة

قبل ذلك بالمطالعة بقوة نفسه او باعانة الشروح او نحو ذلك ولكن لم يكن له سند صحيح متصل

بالمصنف فح تصح اجازتنا له وان لم يكن كذلك بل يعتمد على ان يطالع بعد الاجازة ويعلم

الناس كما فى زماننا لم تكن تلك الاجازة حجة بل اجازة تبرك والثانى طرف الحفظ والعزيمة

فيه ان يحفظ المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء ولم يعتمد على الكتاب ولهذا لم يجمع

ابو حنيفة رح كتابا فى الحديث ولم يستجز الرواية باعتماد الكتاب وكان ذلك سبب الطعن

المتعصبين القاصرين الى يوم الدين على فهمه او ورعه وتقواه ولا علمه وبداه والرخصة ان

يعتمد الكتاب فان نظر فيه وتذكر سماعه ومجلس درسه وما جرى فيه يكون حجة والا فلا اى ان لم

يتذكر ذلك فلا يكون حجة عند ابى حنيفة رح سواء كان خطه او خط غيره وعندهما وعند الشافعى

يجوز الرواية ويجب العمل بها وعند ابى يوسف رح يجوز الاعتماد على الخط ان كان فى يده او فى يد

امينه ولا يجوز ان كان فى يد غيره لانه لا يؤمن عن التغير وعن محمد رح يجوز العمل بالخط ان لم

يكن فى يده فذهب اليه رخصة تيسيرا على الناس والثالث طرف الاداء والعزيمة فيه ان يؤدى

على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه اي بلفظ آخر يؤدي معنى الحديث وهذا اصح عند العامة لان الصحابة رض كانوا يقولون قال عم كذا او قريبا منه او نحوا منه وعند البعض لا يجوز ذلك لانه عم مخصوص بجوامع الكلم فلا يؤمن في النقل بالمعنى من الزيادة والنقصان والحق هو التفصيل الذي ذكره المصنف بقوله فان كان محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة اذ لا اشتباه معناه عليه بحيث يحتمل الزيادة والنقصان وان كان ظاهرا يحتمل غيره بان يكون عاما يحتمل التخصيص او حقيقة يحتمل المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على المراد فلا يقع الخلل في نقله بمعناه مثلا قوله عم من بدل دينه فاقتلوه كلمة من عامة تخص منها المرأة فان نقله ناقل ويقول كل من بدل دينه فاقتلوه يشمل المرأة ايضا فيقع الخلل في الاحكام وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظا وجيزا تحته معان جمة كقوله عم الغرم بالغنم والخراج بالضمان والعجماء جبار او المشكل والمشترك او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي لا للمجتهد ولا لغيره اما في جوامع الكلم فلانه عم لما كان مخصوصا به فلا يقدر احد على نقله واما في المشكل والمشترك فلانه انما ينقله بتأويل مخصوص لا يكون حجة على غيره واما في المجمل فلعدم الوقوف على معناه بدون الاستفسار من المجمل ولما فرغ عن بيان التقسيمات الاربع شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جانب الراوي او من غيره فقال والمروي عنه اذا انكر الرواية فان كان انكاره جاحدا بان يقول كذبت علي ما رويت لك هذا يسقط العمل بالحديث اتفاقا وان كان انكاره متوقفا بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه ففيه خلاف فعند الكرخي واحمد بن حنبل رح يسقط العمل به وعند الشافعي ومالك رح لا يسقط او عمل بخلافه بعد الرواية مما هو خلاف بيقين سقط العمل به لانه ان خالفه للوقوف على نسخه او موضوعيته فقد سقط الاحتجاج به وان خالف لقلة المبالاة به او لغفلة فقد سقطت عدالته مثاله ما روت

عائشة انه قال عم ايما امرأة نكحت بلا اذن وليها فنكاحها باطل ثم انها زوجت بنت اخيها بلا اذن

وليها وانما قال يخالف بيقين احترازا عما اذا كان محتملا للمعنيين فحمل باحدهما على ما يوافق

وان كان قبل الرواية او لم يعرف تاريخه لم يكن جرحا اما على الاول فلان الظاهر انه كان

ذلك مذهبه فتركه لاجل الحديث واما على الثاني فلان الحديث حجة باصله ووقع الشك في

سقوطه لجهل التاريخ فلا يسقط بالشك وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان مشتركا لمعان بينها

منه لا يمنع العمل بالتاويل الآخر كما روى ابن عمر انه عم قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا

فهذا يحتمل تفرق الاقوال وتفرق الابدان واوله ابن عمر الراوي بتفرق الابدان كما هو قول

الشافعي رح وعندنا التاويل الثاني اعني تفرق الاقوال والامتناع اي امتناع الراوي عن العمل

به مثل العمل بخلافه اي بخلاف ما رواه فيخرج عن الحجية كما روى ابن عمر انه عم كان يرفع يديه

عند الركوع وعند رفع الراس من الركوع وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر

سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه

يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليه ثم من ههنا شرع في الطعن من غير

الراوي او مثاله ما روى عبادة بن الصامت انه عم قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام

فيتمسك به الشافعي رح ويجعل النفي الى عام جزءا من الحد ونحن نقول ان عمر رض نفى رجلا

فارتد ولحق بالروم فحلف ان لا ينفي احدا ابدا فلو كان النفي حدا لما حلف على تركه فعلم ان

النفي منه كان سياسة لا حدا وحديث الحدود كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء على الخلفاء الذين

نصبوا لاقامة الحدود واحترز به عما كان يحتمل الخفاء عليهم فانه لا يوجب جرحا فيه كحديث وجوب

الوضوء بالقهقهة في الصلوة رواه زيد بن خالد الجهني وابو موسى الاشعري لم يعمل به وذلك

لا يوجب كونه جرحا عليه لانه من الحوادث النادرة التي تحتمل الخفاء على ابي موسى الاشعري

والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي عندنا بان يقول هذا الحديث مجروح او منكر او نحوهما فيعمل به الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه الكل لا يختلف فيه بحيث يكون جرحا عند بعض دون بعض ومع ذلك يكون الجرح صادرا ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب لان المتعصبين قد اخطئوا الذين كثيرا ويجعلون المكروه حراما والمندوب فرضا فلا يعتبر بجرح هؤلاء القاصرين حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح المحدثين كتمان التفصيل في الاسناد بان يقول حدثنا فلان عن فلان آه ولا يقول حدثنا فلان قال اخبرنا فلان آه ولان غايته انه يوهم شبهة الارسال وحقيقة الارسال ليس بجرح فشبهته اولى والتلبيس وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية بان لا يسميه او يذكره بصفة غير مشهورة حتى لا يعرف فيما بين الناس ولا يطعنوا عليه كما يقول سفيان الثوري حدثني ابو سعيد وهو كنية للحسن البصري والكلبي جميعا ووقع في بعض النسخ ههنا قوله والارسال تبعا لفخر الاسلام وهو ليس بطعن ايضا على ما قدمنا وركض الدابة كما يطعن بعض الاقران على محمد بن الحسن بذلك وهو امر مشروع من اصحاب الجهاد لا يصلح جرحا والمزاح وهو لا يصلح جرحا لان النبي عم كان يمازح كثيرا ولكن لا يقول الا حقا كما قال لعجوزة ان العجائز لا تدخل الجنة فلما ولت تبكي قال اخبروها بقوله تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا وحداثة السن اي صغره كما يقول سفيان الثوري لابي حنيفة رح ما يقول هذا الشاب لحديث السن عندي وذلك لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون في حداثة سنهم بشرط الاتقان عند التحمل والعدالة عند الاداء وعدم الاعتياد بالرواية فان ابا بكر رض لم يكن معتادا بالرواية مع ان احدا لم يعادله في الضبط والاتقان واستكثار مسائل الفقه كما طعن بذلك بعض المحدثين على اصحابنا فان ذلك دليل قوة الذهن وجودته وقد كان ابو يوسف رح يحفظ عشرين الف حديث

من الموضوع فرظنك بالصحيح ولما فرغ المصنف عن بيان اقسام السنة شرع في بحث المعارضة

المشتركة بين الكتاب والسنة تبعا لفخر الاسلام وكان ينبغي ان يدرجها في بحث معارضة

العقليات في باب الترجيح كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** وقد يقع التعارض بين

الحجج فيما بينها لجهلنا بالناسخ والمنسوخ والا فلا تعارض في نفس الامر لان احدهما يكون منسوخا

والآخر ناسخا وكيف يقع التعارض في كلامه تعالى لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن

ذلك علوا كبيرا فلابد من بيانه اي بيان التعارض وركن المعارضة تقابل الحجتين على

السواء لامزية لاحدهما على الآخر في الذات والصفة فلا يكون بين المفسر والمحكم مثلا ولا بين

العبارة والاشارة الا معارضة صورية لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الوصف ولا يكون

بين المشهور والآحاد من الحديث ولا بين الخاص والعام المخصوص البعض من الكتاب

معارضة اصلا لان احدهما اولى من الآخر باعتبار الذات في حكمين متضادين بان يكون

في احدهما الحل وفي الآخر الحرمة مثلا والا فلا تعارض وهذا القيد انما ذكر في الركن تبعا وضمنا

والا فهو داخل في الشرط على ما قال وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم فان النكاح

يوجب الحل في الزوجة والحرمة في امها ولا يسمى هذا تعارضا لعدم اتحاد المحل وكذا الخمر

كان حلالا في ابتداء الاسلام ثم حرم ولا يسمى هذا تعارضا ايضا لعدم اتحاد الوقت وكذا

لو لم يكن الحكم متضادا لا يسمى معارضة ايضا وهو ظاهر وقيل لا بد من قيد اتحاد النسبة ايضا

لان الحل في المنكوحة بالنسبة الى الزوج والحرمة بالنسبة الى غيره لا يسمى تعارضا

ايضا وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة لان الآيتين اذا تعارضتا تساقطتا فلابد

للعمل من المصير الى ما بعده وهو السنة ولا يمكن المصير الى الآية الثالثة لانه يفضي الى الترجيح

بكثرة الادلة وذلك لا يجوز ومثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن مع قوله تعالى

وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا فإن الأول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني

بخصوصه ينفيه وقد وردا في الصلوة جميعا فتساقطا فيصار إلى حديث بعده وهو قوله عليه السلام من كان له

إمام فقراءة الإمام قراءة له وبين السنتين المصير إلى أقوال الصحابة رض أو القياس هكذا ذكر

فخر الإسلام بكلمة أو فلا يفهم الترتيب بينهما وقيل أقوال الصحابة رض مقدمة على القياس سواء

كان فيما يدرك بالقياس أو لا وقيل القياس مقدم مطلقا وقيل في التطبيق إن أقوال

الصحابة رض مقدمة فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به ومثال ما يجب

إن [illegible] صلى صلوة الكسوف ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين وروت عائشة رضي الله

عنها أنه عليه السلام صلاها بأربع ركوعات وأربع سجدات فيتعارضان فيصار إلى القياس بعده وهو الحمل

على سائر الصلوة وعند العجز يجب تقرير الأصول أي إذا عجز عن المصير إلى السنتين المتعارضتين

وأقوال الصحابة رض والقياس أيضا أو لم يوجد دليل بعدهما فيجب تقرير الأصول أي تقرير

كل شيء على أصله وإبقاء ما كان على ما كان كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل وجب تقرير

الأصول فإنه روي أنه عم نهى عن لحوم الحمر الأهلية في يوم خيبر وأمر بإكفاء القدور وقد طبخ فيها لحومها

وروي أن غالب بن أبجر قال لرسول الله صلعم لم يبق من مالي إلا حميرات فقال كل من سمين

مالك [illegible] فلما وقع التعارض في لحومها لزم الاشتباه في سؤرها لأنه متولد منها وأيضا

روى جابر أنه عم سئل أنتوضأ بما أفضلت الحمر قال نعم وروى أنس أنه عم نهى عن الحمر الأهلية

وقال إنها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها والقياس أيضا متعارض لأنه لا يمكن الحاقه

بالعرق ليكون طاهرا لأن الضرورة فيه أكثر منها في العرق ولا يمكن الحاقه باللبن ليكون نجسا

باعتبار التولد من اللحم لوجود الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب

ليكون نجسا لأن الضرورة في الحمار دون الكلب ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة ليكون طاهرا

لوجود الضرورة في الهرة اكثر مما يكون في الحمار فلما تعارضت هذا كله وانسد باب الترجيح وجب تقرير
كل واحد من المتوضي والماء على حاله فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس فوجب استعمال
الطاهر والمتوضي به والآدمي لما كان في الاصل محدثا بقي كذلك ولم يزل به الحدث للتعارض فوجب
ضم التيمم اليه ولا يقال ان الماء كان في الاصل مطهرا فما الاحتياج الى ضم التيمم لانا نقول لو تيقنا
الماء مطهرا لفات اصل الآدمي وهو الحدث فلم يكن تقرير الاصول بل تقرير الماء فقط ولا يقال ان
المبيح والمحرم اذا تعارضا ترجح المحرم فيجب ان ترجح المحرم ولا يفضي الى الشك لانا نقول ان
هذا الترجيح كان للاحتياط والاحتياط ههنا في جعله مشكوكا ليتوضأ به ويتيمم وسمي اي سؤر الحمار
مشكوكا لهذا اي لاجل التعارض لا ان يعني به الجهل اي العلم بان حكمه مجهول يكون من قبيل
لا ادري بل حكمه معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم اليه واذا وقع التعارض بين القياسين
فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال لانه لم يوجد بعد القياس دليل شرعي يصار اليه الا العمل بالحال
وهو ليس بحجة عندنا وانما يصار اليه في سؤر الحمار للضرورة بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه
يعني تحري قلبه الى احد القياسين الذي يطمئن اليه بنور الفراسة التي اعطاها الله لكل مؤمن وعند
الشافعي رح لا تشترط شهادة القلب ولهذا كان له في كل مسألة قولان او اكثر في زمان واحد
بخلاف ابي حنيفة رح فانه ما تروى عنه روايتان في مسألة الا بحسب الزمانين ولكن لم يعرف
التاريخ فيعمل بالاخير فقط فلهذا دار الفتوى بينهما هكذا قيل ولما كان هذا بيان المعارضة الحقيقية
التي حكمها التساقط فالآن شرع في بيان معارضة صورية حكمها الترجيح او التوفيق فقال
والمخلص عن المعارضة اما ان يكون من قبل الحجة بان لم يعتدلا بان كان احدهما مشهورا
والآخر آحادا او يكون احدهما نصا والآخر ظاهرا فيترجح الاعلى على الادنى وقد مر مثاله غير مرة
او من قبل الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والآخر حكم العقبى كما في اليمين في سورة البقرة

بالمائدة فانه تعـ قال في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم فقوله بما كسبت شامل للغموس والمنعقدة جميعا فيفهم ان في الغموس مؤاخذة وقال
في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان المراد بما عقدتم
المنعقدة فقط والغموس ههنا داخل في اللغو فيفهم ان لا مؤاخذة في الغموس فلما تعارضت
الآيتان في حق الغموس حملنا آية البقرة على المؤاخذة الاخروية وآية المائدة على المؤاخذة الدنيوية
فعلم ان في الغموس مؤاخذة اخروية وهي الاثم لا مؤاخذة دنيوية وهي الكفارة وقد مرت
فيما سبق بالطول من هذا او من قبيل الحال بان يحمل احدهما على حالة والآخر على حالة كما في قوله تعـ
حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان في قوله تعـ ولا تقربوهن حتى يطهرن قرأ بعضهم يطهرن
بالتخفيف اي لا تقربوا الحائضات حتى يطهرن بالانقطاع وهن سواء اغتسلن اولا وقرأ بعضهم
يطهرن بالتشديد اي لا تقربوهن حتى يغتسلن فتعارض بين القراءتين وهما بمنزلة آيتين فوجب
التطبيق بينهما بان تحمل قراءة التخفيف على ما اذا انقطع لعشرة ايام اذ لا احتمال للحيض بمزيد على العشرة فبمجرد
انقطاع الدم يحل الوطي وتحمل قراءة التشديد على ما اذا انقطع لاقل من عشرة ايام اذ يحتمل
عود الدم فلا يؤكد انقطاعه الا ان يغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة ليحكم بطهارتها ولكن يرد
عليه ان قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن بعد ذلك ليس الا بالتشديد فهو يؤكد جهة الاغتسال
على التقديرين الا ان يقال يدل على استحباب الغسل دون الوجوب او يحمل تطهرن على طهرن
كتبين بمعنى بان او من قبيل اختلاف الزمان صريحا فانه اذا علم التاريخ فلا بد ان يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم كقوله تعـ واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد الآية التي في سورة
البقرة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فان هذه
الآية تدل على ان عدة متوفى الزوج اربعة اشهر وعشر سواء كانت حاملة اولا والآية الاولى تدل

على ان عدة الحامل وضع الحمل سواء كانت مطلقة او متوفى الزوج فبينهما عموم وخصوص

من وجه فتعارض بينهما في المادة الاجتماعية وهي الحامل المتوفى عنها زوجها فعلي رض يقول

تعتد بابعد الاجلين احتياطا اي ان كان وضع الحمل من قريب تعتد اربعة اشهر وعشرا

وان كان وضع الحمل من بعيد تعتد به لعدم العلم بالتاريخ وابن مسعود رض يقول تعتد

بوضع الحمل وقال محتجا اي على من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى اعني سورة الطلاق

التي فيها قوله واولات الاحمال نزلت بعد التي في سورة البقرة فلما علم التاريخ كان قوله واولات

الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ناسخا لقوله والذين يتوفون منكم في قدر ما تناوله فيعمل به

وهكذا قال عمر رض لو وضعت وزوجها على سريره انقضت عدتها وحل لها ان تتزوج وبه اخذ

ابوحنيفة والشافعي رح جميعا او دلالة عطف على قوله صريحا اي من قبل اختلاف الزمان

دلالة كالحاظر والمبيح فانهما اذا اجتمعا في حكم يعملون على الحاظر ويجعلونه موخرا دلالة عن المبيح

وذلك لان الاباحة اصل في الاشياء فلو عملنا بالمحرم كان النص المبيح موافقا للاباحة

الاصلية واجتمعنا ثم يكون النص المحرم ناسخا للاباحة ... وهو معقول بخلاف ما اذا عملنا

بالمبيح لانه يكون النص المحرم ناسخا للاباحة الاصلية ثم يكون نص المبيح ناسخا للمحرم فيلزم تكرار

النسخ وهو غير معقول وهذا اصل كبير لنا يتفرع عليه كثير من الاحكام وهذا على قول من جعل الاباحة

اصلا في الاشياء وقيل الحرمة اصل فيها وقيل التوقف اولى حتى يقوم دليل الاباحة او الحرمة

وقد طولت الكلام فيه في التفسير الاحمدي والمثبت اولى من النافي هذه قاعدة مستقلة لا

لما سبق يعني اذا تعارض المثبت والنافي فالمثبت اولى بالعمل من النافي عند الكرخي

وعند ابن ابان يتعارضان اي يتساويان فبعد ذلك يصار الى الترجيح بحال الراوي والمراد

بالمثبت ما يثبت امرا عارضا زائدا لم يكن ثابتا فيما مضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد ويبقيه

على الاصل ولما وقع الاختلاف بين الكرخي وابن ابان ووقع الاختلاف في عمل اصحابنا ايضا ففي بعض المواضع يعملون بالمثبت وفي بعضها بالنافي اشار المص الى قاعدة في ذلك ترفع الخلاف عنهم فقال والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل وعلامة ظاهرة ولا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي ليس بحجة اوكان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة يعني كان النفي في نفسه مما يحتمل ان يكون مستفادا من الدليل وان يكون مبنيا على الاستصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوي علم انه اعتمد على الدليل ولم يبنه على صرف ظاهر الحال ففي هاتين الصورتين كان مثل الاثبات لان الاثبات لا يكون الا بالدليل فاذا كان النفي ايضا بالدليل كان مثله فيتعارض بينهما ويحتاج بعد ذلك الى دفعه فجاز ترجيح مذهب ابن ابان والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله ولا ما عرف ان الراوي اعتمد على الدليل بل بناه على ظاهر الحال الماضية فلا يكون مثل الاثبات في معارضته بل الاثبات اولى لانه ثابت بالدليل فجاز ترجيح مذهب الكرخي فنحن نحتاج الى ثلثة امثلة مثالين لكون النفي معارضا للاثبات ومثال لكون الاثبات اولى منه على ما بينها المص تمامها لكن اوردها على غير ترتيب اللف مجازا ولا بثال قوله والا فلا فقال فالنفي في حديث بريرة وهي التي كانت مكاتبة لعائشة وكانت في نكاح عبد فلما ادت بدل الكتابة قال لها رسول الله عم ملكت بضعك فاختاري ولكن اختلف في انه حين خيرها عم هل بقي زوجها عبدا ام صار حرا فقيل انه كان عبدا على حاله وهو مختار الشافعي رح حيث لا يثبت الخيار للمعتقة الا اذا كان زوجها عبدا وقيل قد صار حرا وهو مختار ابي حنيفة رح حيث يثبت الخيار للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فالحرية وان كانت اصلية في دار الاسلام والعبودية عارضة ولكن لما اتفقت الرواة على ان زوجها كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة كان خبر العبودية نافيا للحرية العارضة ومبقيا

ه على الاصل وخبر الحرية مثبتا للامر العارضى فخبر النفي وهو ما روى انها اعتقت وزوجها عبد مما
لا يعرف الا بظاهر الحال وهو انه كان عبدا فى الاصل فالظاهر انه بقى كذلك وليست للعبد
علامة ودليل يعرف بها ويتميز عن الحر فلم يعارض الاثبات وهو ما روى انها اعتقت وزوجها حر لان
من اخبر بالحرية لاشك انه وقف عليها بالاخبار والسماع فكان علمه مستندا الى دليل فاصحابنا
ههنا عملوا بالمثبت واثبتوا الخيار لها حين كون زوجها حرا او فى حديث ميمونة مثال لكون النفي
من جنس ما يعرف بدليله وذلك ان النبى عم كان محرما فتزوج ميمونة بنفسه ولكنهم اختلفوا فى انه
هل بقى على الاحرام حين النكاح ام نقضه فقيل انه نقضه ثم تزوج وبه اخذ الشافعى رح حيث
لا يحل النكاح فى الاحرام كما لا يحل الوطى بالاتفاق وقيل كان باقيا على الاحرام حين النكاح
وبه اخذ ابو حنيفة رح حيث يحل النكاح للمحرم وان حرم الوطى فالاحرام وان كان عارضا فى
بنى آدم والحل اصلا لكنه لما اتفقت الرواة انه عم كان احرم البتة وانما الاختلاف فى البقاء
ونقضه كان خبر الاحرام نافيا للحل الطارى عليه وخبر الحل مثبتا للامر العارضى فخبر النفي فى باب
حديث ميمونة وهو ما روى انه عم تزوجها وهو محرم مما يعرف بدليله وهو هيأة المحرم من لبس غير
المخيط وعدم تقلم الاظافير وعدم حلق الشعر فهذا علم مستند الى دليل فعارض الاثبات وهو ما روى
انه عم تزوجها وهو حلال لان من اخبر بهذا لاشك انه قد راى عليه لباس المحللين وزيهم فلما تعارض
الخبران على السواء احتيج الى ترجيح احدهما بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس رض وهو انه عم
تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم وهو انه عم تزوجها وهو حلال لانه لا يعدله فى الضبط
والاتقان فصار خبر النفي ههنا معمولا بهذه الوتيرة وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف
بدليله مثال لكون الراوى مما اعتمد على دليل المعرفة وفى العبارة مسامحة والاولى ان يقول
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما تشتبه حاله لكن اذا عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل فى الماء الطهارة وفى الطعام الحل فاذا
تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضى ما اخبر
به قائله الا بالدليل ثم جاء آخر فيقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان خبره
بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفى بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة
اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر فى العشر
وجعله بنفسه فى الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك فى طهارته ولم يفارقه منذ القى
الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفى من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة
والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا فى
تحقيق الاشلاح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة
والانوثة والحرية يعنى اذا كان فى احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفى الآخر قلتها او كان
راوى احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوى احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر
بهذه المزية لان المعتبر فى هذا الباب العدالة وهى لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة
كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة
افضل من الكثيرة العاصية وفى قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عدد الا يترجح على عدد
بعد ان كان فى درجة الآحاد واما ان كان فى جانب واحد وفى جانب اثنان يترجح خبر
اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح فى
مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت فى احد الخبرين زيادة فان كان الراوى
واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما فى الخبر المروى فى التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفى رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامها تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويوكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعم فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعم واقيموا الصلوة واتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعم ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يويدنا قوله تعم فاذا قرأناه

يكون من جنس ما يعرف بدليله وبيانه ان الاصل في الماء الطهارة وفي الطعام الحل فاذا تعارض مخبران فيه فيقول احدهما انه نجس او حرام فلا شك انه خبر مثبت للامر العارضي ما اخبر به قائله الا بالدليل ثم جاء آخر يقول انه طاهر او حلال فلا بد من ان تفحص من حاله فان كان خبره بمجرد ان الاصل فيه الطهارة او الحل لم يقبل خبره لانه نفي بلا دليل فح كان خبر النجاسة والحرمة اولى لانه مثبت وان كان خبره بالدليل وهو انه اخذه من العين الجارية او الحوض العشر في العشر وجعله بنفسه في الاناء الطاهر الجديد او الغسيل بحيث لا يشك في طهارته ولم يفارقه منذ القى الماء فيه حتى يتوهم انه القى فيه النجاسة احد فح كان هذا النفي من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فوقع التعارض بين الخبرين فوجب العمل بالاصل وهو الحل والطهارة وقد بالغنا في تحقيق الاشلة ح بما لا مزيد عليه ثم يقول المصنف والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة وبالذكورة والانوثة والحرية يعني اذا كان في احد الخبرين المتعارضين كثرة الرواة وفي الآخر قلتها او كان راوي احدهما مذكرا والآخر مؤنثا او راوي احدهما حرا والآخر عبدا لم يترجح احد الخبرين على الآخر بهذه المزية لان المعتبر في هذا الباب العدالة وهي لا تختلف بالكثرة والذكورة والحرية فان عائشة كانت افضل من اكثر الرجال وبلال كان افضل من اكثر الحرائر والجماعة القليلة العادلة افضل من الكثيرة العاصية وفي قوله فضل عدد الرواة اشارة الى ان عددا لا يترجح على عدد بعد ان كان في درجة الآحاد واما ان كان في جانب واحد وفي جانب اثنان يترجح خبر اثنين على خبر الواحد وقال بعضهم يترجح جهة الكثرة على جانب القلة تمسكا بما ذكر محمد رح في مسائل الماء ولكنا تركناه بالاستحسان واذا كانت في احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يوخذ بالمثبت للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود انه اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة قائمة فاخذنا

بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة وكان حذف القيد من بعض الرواة لقلة الضبط واذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين كما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وروي انه عم نهى عن بيع ما لم يقبض فلم يقيد بالطعام فقلنا لا يجوز بيع العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبله ولما فرغ المص عن بيان المعارضة المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في تحقيق اقسام البيان المشتركة بينهما فقال

فصل وهذه الحجج يعني الكتاب والسنة باقسامهما تحتمل البيان اي تحتمل ان يبينها المتكلم بنوع بيان من الاقسام الخمسة المعلومة بالاستقراء وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص فالاول مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان قوله طائر يحتمل المجاز بالسرعة في السير كما يقال للبريد طائر فقوله يطير بجناحيه يقطع هذا الاحتمال ويؤكد الحقيقة والثاني مثل قوله تعم فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة جمع شامل لجميع الملائكة ولكن يحتمل الخصوص فازيل بقوله كلهم اجمعون هذا الاحتمال واكد العموم او بيان تفسير كبيان المجمل والمشترك فالمجمل كقوله تعم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلحقه البيان بالسنة القولية والفعلية والمشترك كقوله تعم ثلثة قروء فان قروء لفظ مشترك بين الطهر والحيض بينه النبي عم بقوله طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان فانه يدل على ان عدة الحرة ثلث حيض لا ثلثة اطهار وانهما يصحان موصولا ومفصولا وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا لان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وذا موقوف على فهم المعنى الموقوف على البيان فلو جاز تاخير البيان لادى الى تكليف المحال ونحن نقول يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية في الحال مع انتظار البيان للعمل ولا باس فيه لان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يصح واما عن الخطاب فيصح وربما يؤيدنا قوله تعم فاذا قرأناه

فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه فان ثم للتراخي وهو يدل على ان مطلق البيان يجوز ان يكون متراخيا لكن خصصنا عنه بيان التغيير لما سياتي فبقي بيان التقرير والتفسير على حاله يصح موصولا ومفصولا او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فان الشرط المؤخر في الذكر مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار بيان مغير لما قبله من التنجيز الى التعليق اذ لو لم يكن قوله ان دخلت الدار يقع الطلاق في الحال وباتيان الشرط بعده صار معلقا بخلاف الشرط المقدم فانه ليس كذلك في راينا وهكذا الاستثناء في مثل قوله علي الف الا مائة غير وجوب المائة عن ذمته ولو لم يكن قوله الا مائة لكان الواجب عليه الفا بتمامه وانما يصح ذلك موصولا فقط لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون ما قبله فيجب ان يكون موصولا به ولانه عم قال من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير جعل مخلص اليمين هو الكفارة ولو صح الاستثناء متراخيا لجعله مخلصا ايضا بان يقول الآن ان شاء الله تعالى ويبطل اليمين وروي عن ابن عباس انه يصح مفصولا ايضا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تع وهذا النقل غير صحيح عندنا وروي انه قال ابو جعفر بن منصور الدوانقي الذي كان من الخلفاء العباسية لابي حنيفة رح لم خالفت جدي في عدم صحة الاستثناء متراخيا فقال ابو حنيفة رح لو صح ذلك بارك الله في بيعتك اي يقول الناس الآن ان شاء الله فتنتقض بيعتك فتحير الدوانقي وسكت واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رح يجوز ذلك هذا الاختلاف في تخصيص يكون ابتداء واما اذا خص العام مرة بالموصول فانه يجوز ان يخص مرة ثانية بالمتراخي اتفاقا وهو مبني على ان تخصيص العام عندنا بيان تغيير فلا جرم يتقيد بشرط الوصل وعنده بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا وهذا معنى ما قال وهذا بناء على ان العموم

مثال الخصوص عندنا فی ایجاب الحکم قطعا وبعد الخصوص لا یبقی القطع فکان تغییرا فی کان التخصیص بیان تغییر من القطع الی الاحتمال فیتقید بشرط الوصل وعنده لیس تغییرا بل هو تقریر للظنیة التی کانت له قبل التخصیص فیصح موصولا ومفصولا ولما تقرر عندنا ان تخصیص العام لا یصح متراخیا ورد علینا ثلثة اسولة الاول ان الله تعالی امر اولا بنی اسرائیل ببقرة عامة حین طلبوا ان یعلموا قاتل اخیهم فقال ان الله یامرکم ان تذبحوا بقرة ثم لما حاولوا ان یعلموا انها بای سنیة وکیفیة ولون بینها الله تعالی بالتفصیل علی ما نطق به التنزیل فقد خص العام ههنا وهو البقرة متراخیا فاشار الی جوابه بقوله وبیان بقرة بنی اسرائیل من قبیل تقیید المطلق لا من قبیل تخصیص العام لان قوله بقرة نکرة فی موضع الاثبات وهو خاصة وضعت لفرد واحد لکنها مطلقة بحسب الاوصاف فکان نسخا فلذلک صح متراخیا لان النسخ لا یکون الا متراخیا الثانی ان قوله تعالی خطابا لنوح عم فاسلک فیها من کل زوجین اثنین واهلک ای ادخل فی السفینة من کل جنس من الحیوان زوجین اثنین ذکرا وانثی وادخل اهلک ایضا فیها فالاهل عام متناول لکل اولاده ثم خص منه کنعان بن نوح بقوله انه لیس من اهلک فقد خص العام متراخیا ههنا ایضا فاجاب بقوله والاهل لم یتناول الابن لان اهل النبی من کان تابعه فی الدین والتقاوة لا من کان ذا النسب منه فلم یکن الابن الکافر اهلا له لا انه خص بقوله تعالی انه لیس من اهلک حتی یکون تخصیص العام متراخیا ولکن یرد علیه انه تعالی استثنی ابنه اولا بقوله واهلک الا من سبق علیه القول فهو لم یکن الاهل فی النسب مرادا لما احتیج الی الاستثناء ولکن نوحا عم لم یتفطن له لغایة شفقته علیه حتی سال من الله تعالی وقال رب ان ابنی من اهلی وان وعدک الحق وانت احکم الحاکمین قال یا نوح انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح الثالث ان قوله تعالی انکم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم کلمة ما عامة لکل معبود سواه فقال عبد الله

٢٠١

ابن الزبعرى اليس ان عيسى عم وعزيرا والملائكة قد عبد وا من دون الله افتراهم يعذبون في النار فنزل قوله تعا ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فخص كلمة ما بهذه الآية متراخيا فاجاب بقوله وقوله تعا انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عم لانه خص بقوله تعا ان الذين سبقت لهم منا الحسنى لان كلمة ما لذوات غير العقلاء وعيسى عم ونحوه لم يدخل في عموم كلمة ما لكن ابن الزبعرى انما سأل تعنتا وعنادا ولذا قال النبي عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لغير العقلاء ومن للعقلاء ثم لما كان بيان التغيير منقسما الى الشرط والاستثناء وقد مضى بيان الشرط في بحث الوجوه الفاسدة ترك ذكره واشتغل ببحث الاستثناء فقال والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى متعلق بالتكلم كانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه يعني كانه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلا فجعل تكلما بالباقي بعده اي بعد الاستثناء فاذا قال له علي الف درهم الا مائة فكانه قال له علي تسعمائة فقدر المائة كانه لم يتكلم به ولم يحكم عليه كما كان في التعليق بالشرط لم يتكلم بالجزاء حتى وجد الشرط وعند الشافعي رح يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني ان المستثنى قد حكم عليه اولا في الكلام السابق ثم اخرج بعد ذلك بطريق المعارضة فكان تقدير قوله لفلان علي الف درهم الا مائة فانها ليست علي فان صدر الكلام يوجبها والاستثناء ينفيها فتعارضا فتساقطا وقيل فائدته تظهر فيما اذا استثنى خلاف جنسه كقوله لفلان علي الف درهم الا ثوبا فعندنا لا يصح الاستثناء لانه لا يصح بيانا وعنده يصح فينتقص من الالف قدر قيمة الثوب لان عمل الاستثناء كالدليل المعارض وهو بحسب الامكان والامكان ههنا في نفي مقدار قيمته ولا يخلو هذا عن خدشة لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي هذا دليل للشافعي رح على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لان النفي والاثبات يتعارضان معا ولان قوله لا اله الا الله للتوحيد ومعناه

النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له لان المعنى ح لا آله غير الله
فيكون نفيا لغير الله لا اثباتا لله الذي هو المقصود وبخلاف ما لو حملنا على سبيل المعارضة
اذ يكون المعنى ح لا آله الا الله فانه موجود ولنا قوله تعـ فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
اي لبث نوح في القوم الف سنة الا خمسين عاما الذي كان قبل الدعوة او خمسين عاما الذي
عاش فيه بعد غرقهم فلو حملنا هذا الكلام على المعارضة لكان كذبا في الخبر والقصة وسقوط الحكم
بطريق المعارضة في الايجاب يكون لا في الاخبار فعلمنا ان ليس عمل الاستثناء على المعارضة
كما زعم الشافعي رح ولان اهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الاستثناء
كما قالوا انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي فلما تعارض ان القولان من اهل اللغة
طبقنا بينهما فنقول بانه تكلم بالباقي بوضعه واثبات ونفي باشارته فجعلنا ما ذهبنا اليه عبارة
وما ذهب هو اليه اشارة ولم يمكن عكسه وذلك لان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه
لانه يدل على ان هذا القدر ليس بمراد من الصدر كما ان الغاية ليست بمرادة من المغيا فجعلنا
في هذا عبارة لانه المقصود وعلى ان حكم المستثنى منه ينتهي بما بعده كما ان الغاية ينتهي بها المغيا
فجعلناه في هذا اشارة لانه غير مقصود واما كلمة التوحيد فقد كان المقصود نفي غير الله واما وجود
الله تعالى فقد كانوا يقرون به لانهم كانوا مشركين يثبتون مع الله الها آخر قال الله تعالے
ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقد اطنب في تحقيق المذهبين ههنا
صاحب التوضيح فتامل فيه وهو نوعان متصل وهو الاصل ومنفصل وهو ما لا يصح استخراجه
من الصدر بان يكون على خلاف جنس ما سبق وهذا يسمى منقطعا في عرف النحاة واطلاق
الاستثناء عليه مجاز لوجود حرف الاستثناء ولكن في الحقيقة كلام مستقل وهذا معنى
قوله فيجعل مبتدأ قال الله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين حكاية عن قول ابراهيم لقومه

اى ان هذه الاصنام التى تعبد ونها انهم عدو لى الارب العالمين اى لكن رب العالمين
فانه ليس بعدو لى فانه تعالى ليس داخلا فى الاصنام فيكون كلاما مبتدأ ويحتمل ان يكون القوم
عبدوا الله تعالى مع الاصنام والمعنى فان كل ما عبدتموه عدو لى الارب العالمين فيكون
متصلا هكذا قيل آه والاستثناء متى تعقب كلمات معطوفة بعضها على بعض بان يقول لزيد
على الف ولعمرو على الف ولبكر على الف الا مائة ينصرف الى الجميع كالشرط عند الشافعى رح
فيكون استثناء المائة من كل الف من الالوف عند الشافعى رح كما يكون مثل هذا فى الشرط
بان يقول هند طالق وزينب طالق وعمرة طالق ان دخلت الدار فيكون طلاق كل
من الزوجة معلقا بدخول الدار وهذا لان كلا من الاستثناء والشرط بيان تغيير فينبغى ان
يكون حكمهما متحدا وعندنا ينصرف الاستثناء الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل لان الاستثناء
يخرج الكلام من ان يكون عاملا فى الجميع فينبغى ان لا يصح لكن بضرورة عدم استقلاله
يتعلق بما قبله وهى تندفع بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط فانه لا يخرج اصل الحكم من ان يكون
عاملا وانما يتبدل به الحكم من التنجيز الى التعليق فيصلح ان يكون متعلقا لجميع ما سبق لوجود شركة
العطف ولكن لا يخفى عليك انه عد الشرط والاستثناء فيما قبل هذا من بيان التغيير وههنا عد
الشرط من التبديل ولا مضايقة فيه بعد حصول المقصود او بيان ضرورة عطف على قوله
بيان تغيير اى البيان الحاصل بطريق الضرورة وهو نوع بيان يقع بما لم يوضع له اى السكوت
اذ الموضوع للبيان هو الكلام دون السكوت وهو اما ان يكون فى حكم المنطوق اى البيان اما
ان يكون فى حكم المنطوق او الكلام المقدر المسكوت عنه يكون فى حكم المنطوق كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان صدر الكلام اوجب الشركة مطلقة فى وراثة الابوين من غير
تعيين نصيب كل منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لان الاب يستحق الباقى فكانه

قال فلامه الثلث ولابيه الباقي او ثبت بدلالة حال المتكلم اي حال الساكت المتكلم بلسان الحال
لا بلسان المقال كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغيير يعني ان الرسول علم اذا راى
امرا يباشرونه ويعاملونه كالمضاربات والشركات او راى شيئا يباع في السوق ولم ينكر عليه علم
انه مباح فسكوته اقيم مقام الامر بالاباحة وفي حكمه سكوت الصحابة بشرط القدرة على الانكار وكون
الفاعل مسلما كالتي اي ان استحقت وتزوجت رجلا فولدت اولادا ثم جاء مولاها ورفع هذه القضية
الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على الاب ان يفدي عن الاولاد ويأخذهم بالقيمة وسكت
عن ضمان منافعها ومنافع اولادها فكان ذلك بمحضر من الصحابة فكان اجماعا على ان منافع ولد
المغرور لا تضمن بالاتلاف او ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس وهو حرام كسكوت المولى
حين راى عبده يبيع ويشتري فانه يصير اذنا له في التجارة عندنا لانه لو لم يكن ماذونا يتضرر
الناس به ودفع الغرور عنهم واجب وقال زفر رح لا يكون ماذونا لان سكوته يحتمل ان يكون
للرضا بتصرفه وان يكون لفرط الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او ثبت ضرورة كثرة الكلام اي كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على ما هو المراد كقوله له علي مائة ودرهم فان العطف جعل بيانا لان
المائة ايضا دراهم فكانه قال له علي مائة درهم ودرهم وانما حذف لطول الكلام او لكثرة استعماله كما
يقولون مائة وعشرة دراهم يريدون بان الكل دراهم وهذا فيما يثبت في الذمة في اكثر المعاملات
كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم
فلا يكون بيانا لان المائة ايضا اثواب بل يرجع الى القائل في تفسيره وقال الشافعي رح المرجع
اليه في تفسير المائة في جميع المواضع فيجب في المثال الاول ايضا درهم ومن المائة ما بينه وقد ذكرنا
فرقه او بيان تبديل عطف على قوله بيان ضرورة وهو النسخ في اللغة قال الله تعالى واذا بدلنا
آية مكان آية ثم قال ما ننسخ من آية او ننسها فعلم انهما واحد ومعنى بيان التبديل انه بيان من جم

وتبديل من وجه على ما قال وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر يعني ان الله تعالى اباح الخمر مثلا في اول الاسلام وكان في علمه ان يحرمها بعد مدة البتة ولكن لم يقل لنا اني ابيح الخمر الى مدة معينة بل اطلق الاباحة فكان في زعمنا انه تبقى هذه الاباحة الى يوم القيامة ثم لما جاء التحريم بعد ذلك مفاجاة فكان تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحرمة بيانا محضا في حق صاحب الشرع لنفاد الاباحة الذي كان في علمه فكونه بيانا في حق الله تعالى وكونه تبديلا في حق البشر وهذا بمنزلة القتل اذا قتل انسان انسانا فانه بيان لموته المقدرة في علم الله تعالى وتبديل في حق الناس لانهم يظنون انه لو لم يقتل لعاش الى مدة اخرى فقد قطع القاتل عليه اجله ولهذا يجب عليه القصاص والدية في الدنيا والعقاب في الآخرة وهو جائز عندنا بالنص الذي تلونا قبل ذلك خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فانهم يقولون تلزم منه سفاهة الله تعالى والجهل بعواقب الامور وهو لا يصلح للالوهية وغرضهم من ذلك ان لا تنسخ شريعة موسى عم بشريعة احد ويكون دينه مؤبدا ونحن نقول ان الله تعالى حكيم يعلم مصالح العباد وحوائجهم فيحكم كل يوم على حسب علمه ومصلحته كالطبيب يحكم للمريض بشرب دواء واكل غذاء اليوم ثم غدا بخلاف ذلك فانه لا يحكم بسفاهته بل هو عاقل حاذق يعطي كل يوم على حسب ما يجد مزاجه فيه ولم يقل من المريض اني ابدلك غدا الغذاء او دواء آخر وقد صح ان في شريعة آدم عم كان نكاح الجزء اعني حواء حلالا وكذا نكاح الاخوات للاخ حلالا ثم نسخ في شريعة نوح عم ومحله حكم يحتمل الوجود والعدم في نفسه بان يكون امرا ممكنا عمليا ولا يكون واجبا لذاته كالايمان ولا ممتنعا لذاته كالكفر فان وجوب الايمان وحرمة الكفر لا ينسخ في دين من الاديان ولا يقبل النسخ ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت عطف على قوله يحتمل الوجود لانه اذا لحق به التوقيت لا ينسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعده لا يطلق عليه اسم النسخ وقد قالوا في نظيره

قال والقياس جليا كان او خفيا

تمتعوا في داركم ثلثة ايام خطابا بالقوم صالح عم وتزرعون سبع سنين خطابا حكاية عن قول
يوسف عم وكل ذلك غلط لانه من الاخبار والقصص والاولى في نظيره قوله تع فاعفوا واصفحوا
حتى ياتي الله بامره وقوله تع فامسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن
سبيلا ونحوه او تابيد ثبت نصا او دلالة عطف على قوله توقيت فانه اذا لحقه تابيد ثبت
نصا بان يذكر فيه صريحا لفظ الابد او دلالة كالشرائع التي قبض عليها رسول الله صلعم
لا يقبل النسخ لان التابيد الصريح ينافي النسخ وكذا الابدي بعد نبينا فلا نسخ ما قبض عليه هو عم
وقد ذكروا في نظير التابيد الصريح قوله تع في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واورد عليه بانه
يمكن ان يراد به المكث الطويل واجيب بان ذلك فيما اذا اكتفى بقوله خالدين كما في حق
العصاة واما اذا قرن بقوله ابدا فانه صار محكما في التابيد الحقيقي والكل غلط لانه في الاخبار
دون الاحكام والاولى في نظيره قوله تع في المحدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
فانه لا نسخ وشرطه التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل يعني لا بد بعد وصول
الامر الى المكلف من زمان قليل تمكن فيه من اعتقاد ذلك الامر حتى يقبل النسخ بعده ولا يشترط
فيه فضل زمان تمكن فيه من فعل ذلك الامر خلافا للمعتزلة فان عندهم لا بد من زمان التمكن
من الفعل حتى يقبل النسخ لنا ان النبي عم امر بخمسين صلوة في ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على
الخمس في ساعة ولم تمكن احد من النبي عم والامة من فعلها وانما تمكن النبي عم من اعتقاد فقط
وانه امام الامة فيكفي اعتقاده من اعتقادهم كانهم اعتقدوا جميعا ثم نسخت لما ان حكمه بيان
المدة لعمل القلب عندنا اصلا ولعمل البدن تبعا فاذا وجد الاصل لا يحتاج الى وجود التبع
البتة وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن فلا بد ان تمكن من الفعل البتة ثم شرع في بيان ان
اية حجة من الحجج الاربع تصلح ناسخة او لا فقال والقياس لا يصلح ناسخا اي لكل من الكتاب

قال المدة اي مدة الحكم ٥٢٨ قال اصلا اي مقصودا اولا فان اعتماد القلب قوي هو ضروري لا يحتمل السقوط دون التغير ان

والسنة والاجماع والقياس لان الصحابة رض تركوا العمل بالرأي لاجل الكتاب والسنة حتى
قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت
رسول الله صلعم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وكذا الاجماع في معنى الكتاب والسنة واما
عدم كون القياس ناسخا للقياس فلان القياسين اذا تعارضا في زمان واحد يعمل المجتهد
بايهما شاء بشهادة قلبه وان كانا في زمانين يعمل المجتهد بآخر القياسين لرجوعه اليه ولكن لا يسمى
ذلك نسخا في الاصطلاح وكان ابن شريح من اصحاب الشافعي رح يجوز نسخ الكتاب والسنة
بالرأي والانماطي منهم يجوز نسخ الكتاب بقياس مستخرج منه وكذا الاجماع عند الجمهور لا يصلح ناسخا
لشيء من الادلة لانه عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحسن وقال
فخر الاسلام يجوز نسخ الاجماع بالاجماع ولعله اراد به ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة ثم
تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ للاول وعند بعض المعتزلة يجوز نسخ الكتاب بالاجماع
لان المؤلفة قلوبهم مذكورون في الكتاب وسقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد
في زمان ابي بكر رض قلنا كان ذلك من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ ذلك بحديث
رواه عمر رض في خلافة ابي بكر رض واجمعوا على صحته ولكن نسي الحديث من القلوب وانما يجوز
النسخ بالكتاب والسنة متفقا ومختلفا فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة وكذا يجوز نسخ
السنة بالسنة والكتاب فهي اربع صور عندنا خلافا للشافعي رح في المختلف فلا يجوز عنده
الا نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة تمسكا بانه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة ليقول الطاعنون
ان الرسول عم اول مكذب الله فكيف يؤمن بالله بتبليغه ولو جاز نسخ السنة بالكتاب
ليقول الطاعنون بان الله تعالى كذب رسوله فكيف تصدق قوله قلنا مثل هذا الطعن لا يعتبر
في المتفق ايضا فهو صادر من السفهاء الجاهلين فلا يعبأ به وتمسك الشافعي رح ايضا

فی عدم جواز نسخ الکتاب بالسنة بقوله عم اذا روی لکم عنی حدیث فاعرضوه علی کتاب الله
فما وافقه فاقبلوه وما لا فردوه فکیف ینسخ بها وفی عدم جواز نسخ السنة بالکتاب بقوله تعالی
لتبین للناس ما نزل الیهم فلو نسخت السنة به لم تصلح بیانا له قلنا لما کان النسخ بیان مدة
الحکم المطلق جاز ان یبین الله مدة کلام رسوله او رسوله مدة کلام ربه فمثال نسخ الکتاب
بالکتاب نسخ آیات العفو والصفح بآیات القتال ونسخ السنة بالسنة قوله عم انی کنت نهیتکم
عن زیارة القبور الا فزوروها ونسخ السنة بالکتاب ان التوجه فی الصلوة الی بیت المقدس
فی وقت قدوم المدینة کان ثابتا بالسنة بالاتفاق ثم نسخ بقوله تعالی فول وجهک شطر
المسجد الحرام ونسخ الکتاب بالسنة مثل قوله تعالی لا یحل لک النساء من بعد ای بعد التسع نسخ
بما روت عائشة رض ان النبی عم اخبرها بان الله تعالی اباح له من النساء ما شاء وقیل هو منسوخ
بالآیة التی قبلها فی التلاوة اعنی قوله تعالی انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن الآیة
فانه سیق للمنة باحلال الازواج الکثیرة له وقوله تعالی ترجی من تشاء منهن وتؤوی الیک
من تشاء وهکذا کل ما اوردوا فی نظیر نسخ الکتاب بالسنة فقد وجدنا فیه نسخ الکتاب بالکتاب
بقطع النظر عن السنة علی ما حررت فی التفسیر الاحمدی ولما فرغ عن بیان اقسام الناسخ
شرع فی بیان اقسام المنسوخ من الکتاب فقال والمنسوخ انواع التلاوة والحکم جمیعا وهو
ما نسخ من القرآن فی حیوة الرسول عم بالانساء کما روی ان سورة الاحزاب کانت تعدل
سورة البقرة فی ضمن ثلثمائة آیة والآن بقیت علی ما فی المصاحف فی ضمن سبعین آیة
وکما روی ان سورة الطلاق کانت تعدل سورة البقرة والآن بقیت علی ما فی المصاحف
فی ضمن اثنی عشر آیة والحکم دون التلاوة مثل قوله تعالی لکم دینکم ولی دین ونحوه قدر سبعین آیة
کلها منسوخة بآیات القتال وقیل مائة وعشرون آیة فی باب عدم القتال منسوخة بآیات

القتال وسوى آيات عدم القتال عشرون آية منسوخة التلاوة على رأي صاحب الاتقان
وعندي بانها زائدة على عشرين الى اربعين او اكثر وعلم هذا كله فرض على الذي يعمل بالقرآن
ليميز الناسخ من المنسوخ ويعمل بالناسخ دون المنسوخ وقد بينت كل ذلك بالتفصيل في التفسير
الاحمدي بالا تقصور المزيد عليه في كتب ابي حنيفة رح وان بينه الشافعية باطول منه في كتبهم
والتلاوة دون الحكم مثل قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله والله عزيز حكيم
ومثل قراءة ابن مسعود رض فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام متتابعات بزيادة متتابعات وقوله
فاقطعوا ايمانهما مكان قوله ايديهما ونسخ وصف في الحكم بان ينسخ عمومه واطلاقه ويبقى اصله
وذلك مثل الزيادة على النص كزيادة مسح الخفين على غسل الرجلين الثابت بالكتاب فان
الكتاب يقتضي ان يكون الغسل هو الوظيفة للرجلين سواء كان متخففا اولا والحديث المشهور
نسخ هذا الاطلاق وقال انما الغسل اذا لم يكن لابس الخفين فالآن صار الغسل بعض الوظيفة
فانها نسخ عندنا وعند الشافعي رح تخصيص وبيان فلا يجوز عندنا الا بالخبر المتواتر او المشهور
كسائر النسخ وعنده يجوز بخبر الواحد والقياس كباقي البيان حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد
وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام فانه خبر واحد يجوز الزيادة به على الكتاب الدال
على الجلد فقط عنده وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل
المقيدة بالايمان فانه يجوز الزيادة به على نص الكتاب الدال على الاطلاق ومثل هذا كثير بيننا
وبينه وانما خصصنا هذا التقسيم بالكتاب لانه يتعلق بنظمه التلاوة وجواز الصلوة وبمعناه جواز
العمل والاطلاق فجاز ان ينسخ احدهما دون الآخر وان ينسخا جميعا وان ينسخ اطلاقه دون ذاته
بخلاف السنة فانه لا يتعلق بنظمها احكام ولا يزاد على الخبر المشهور بخبر آخر في عرف الشرع فلم يجر
هذا التقسيم فيها ولما فرغ المص عن تقسيم البيان شرع في بيان السنة الفعلية اقتداء لفخر الاسلام

بلا توسط الملك وهو الحديث القدسي كذا قال بحر العلوم رح وقال الكرماني في شرح البخاري ان القرآن معجز لفظه وينزل بواسطة جبريل والقدسي غير معجز بدون واسطة ...

وكان ينبغي ان يذكرها بعد السنة القولية متصلا كما فعله صاحب التوضيح فقال **فصل** افعال

النبي عم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وانما استثنى الزلة لان

الباب لبيان اقتداء الامة به والزلة ليست مما يقتدى به وهي اسم لفعل حرام وقع

فيه بسبب القصد لفعل مباح فلم يكن قصده للحرام ابتداء ولا استقر عليه بعد الوقوع كمثل

من اختبى في الطريق فخر منه ثم قام عاجلا فما كان من قصده الخرور وما استقر عليه

كما كان من قصد موسى عم بالضرب تاديب القبطي فقضى عليه بالقتل فلم يكن القتل

مقصوده ولم يبق عليه بل ندم وقال هذا من عمل الشيطان ولكن هذا التقسيم بالنسبة

الينا والا ففي حقه عم لم يكن شئ واجبا اصطلاحيا لانه ما ثبت بدليل فيه شبهة وكانت

الدلائل كلها قطعية في حقه ثم انهم اختلفوا في اقتداء افعال لم تصدر عنه سهوا ولم تكن

طبعا ولم تكن مخصوصة به فقال بعضهم يجب التوقف فيه حتى نظر ان النبي عم على اي وجه

فعله من الاباحة والندب والوجوب وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع وقال الكرخي

يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب والمصنف ترك هذا كله وبين

ما هو المختار عنده فقال والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله صلعم واقعا على جهة من الوجوب

او الندب او الاباحة نقتدي به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص فما كان

واجبا عليه يكون واجبا علينا وما كان مندوبا عليه يكون مندوبا علينا وما كان مباحا له

يكون مباحا لنا وما لم نعلم على اية جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة

لانه لم يفعل حراما او مكروها البتة فلا بد ان يكون مباحا ولما فرغ عن تقسيم السنة في حقنا شرع

في تقسيمها في حقه وفي بيان طريقته في اظهار احكام الشرع بالوحي فقال والوحي نوعان

ظاهر وباطن فالظاهر ثلثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك وهو جبرئيل عم فوقع في

عه واما جواز الترك فحكم الاصل فان الاصل في الاشياء الاباحة ولنا اتباعه لانه الاصل فلنه ما بعث الا ليقتدى به عم اذا قام

٢١١

بعد علمه بالمبلغ اى سمع النبى عم بعد علم النبى عم بانه جبرئيل عم بآية قاطعة تنافى الشك والاشتباه
فى انه جبرئيل عم اولا وهو الذى انزل عليه بلسان الروح الامين عم يعنى القرآن الذى
قال الله تع فى حقه قل نزله روح القدس من ربك بالحق والثانى ما بينه بقوله او ثبت عنده
صلعم باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان الروح القدس نفث فى روعى
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما بينه بقوله او تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام
من الله تع بان اراه بنور من عنده وهذا هو المسمى بالالهام ويشترك فيه الاولياء ايضا وان كان
الهامهم يحتمل الخطاء والصواب والهامه عم لا يحتمل الا الصواب ولم يذكر ما كان بالهاتف لانه
لم يكن من شانه عم او لم تثبت به احكام الشرع وكذا لم يذكر ما كان فى المنام لانه كان فى
ابتداء النبوة ولم تثبت به احكام الشرع والباطن ما ينال بالاجتهاد وبالتامل فى الاحكام المنصوصة
بان يستنبط علة فى الحكم المنصوص ويقيس عليه ما لم يعلم حاله بالنص كما كان شان سائر المجتهدين
فابى بعضهم ان يكون هذا من حظه عم لان الله تع قال وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى
يوحى فكل ما تكلمه لا بد ان يكون ثابتا بالوحى والاجتهاد ليس كذلك فلا يكون هذا شانه والجواب
ان المراد بهذا الوحى هو القرآن دون كل ما تكلم به ولئن سلم انه عام فلا نسلم ان اجتهاده ليس بوحى
بل هو وحى باطن باعتبار المآل والقرار عليه وعندنا هو مامور بانتظار الوحى فيما لم يوح اليه
اى اذا نزلت الحادثة بين يديه يجب عليه ان ينتظر الوحى اولا الى ثلثة ايام او الى
ان يخاف فوت الغرض ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار فان كان اصاب
فى الرأى لم ينزل الوحى عليه فى تلك الحادثة وان كان اخطأ فى الرأى ينزل الوحى للتنبيه
على الخطاء وما اقر على الخطاء قط بخلاف سائر المجتهدين فانهم ان اخطأوا يبقى خطاؤهم
الى يوم القيمة وهذا معنى قوله الا انه عم معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره

من البيان بالرأي من مجتهدي الامة فانهم يقررون على الخطاء ولا يعصمون عن القرار
عليه ونظائره كثيرة في كتب الاصول منها انه لما اسر اسارى بدر وهم سبعون نفرا من
الكفار فشاور النبي عم اصحابه في حقهم فتكلم كل منهم برأيه فقال ابو بكر رض هم قومك واهلك
خذ منهم فداء ينفعنا ولعلهم الله يوفقون بالاسلام بعد ذلك فقال عمر رض مكن نفسك
من قتل عباس ومكن عليا من قتل عقيل ومكني من قتل فلان ليقتل كل واحد منا قريبه
فقال عم ان الله ليلين قلوب رجال كالماء ويشدد قلوب رجال كالحجارة مثلك يا ابا بكر رض
كمثل ابراهيم حيث قال فمن تبعني فانه مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر رض كمثل
نوح حيث قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا ثم استقر رأيه عم على رأي ابي بكر رض
فامر باخذ الفداء وقال تستشهدون في احد بعددهم فقالوا قبلنا فاخذوا الفداء فنزل
عليه قوله تعالى ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله
يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا
طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم فبكى رسول الله صلعم وبكى الصحابة كلهم وقال لو نزل العذاب
ما نجى احد منا الا عمر رض ومعاذ بن سعد فظهر ان الحق هو رأي عمر رض وان النبي عم اخطأ حين عمل
برأي ابي بكر رض لكنه لم يقرر على الخطاء بل تنبه عليه بانزال الآيات وامضى الحكم على الفداء وامر
باكله ولم يأمر برد الفداء وحرمته وهذا هو الفرق بين نزول النص بخلاف الرأي وبين ظهوره
بخلافه فان في الاول لا ينقض الرأي بالنص وفي الثاني ينقض به وهذا كالالهام اي نفرق
بين اجتهاد النبي عم وغيره من المجتهدين كالفرق بين الهام النبي عم وغيره من الاولياء فانه
حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فالالهام قسم من الوحي يكون حجة
متعدية الى عامة الخلق والهام الاولياء حجة في حق انفسهم ان وافق الشريعة ولم يتعد

الى غيرهم الا اذا اخذنا بقولهم بطريق الآداب ثم شرع في بحث شرائع من قبلنا من جهة انها ملحقة بالسنة واختلف فيها فقال بعضهم تلزم علينا مطلقا وقال بعضهم لا تلزمنا قط والمختار هو ما ذكره المصنف رح بقوله وشرائع من قبلنا تلزمنا اذا قص الله ورسوله من غير انكار فانه اذا لم يقص الله علينا بل وجدت في التورية والانجيل فقط لا تلزمنا لانهم حرفوا التورية والانجيل كثيرا وادرجوا فيهما احكاما باهواء انفسهم فلم يتيقن انها من عند الله تعالى وكذا اذا قص الله علينا ثم انكر علينا بعد نقل القصة صريحا بان لا تفعلوا مثل ذلك او دلالة بان ذلك كان جزاء ظلمهم فيحرم علينا العمل به وهذا اصل كبير لابي حنيفة رح يتفرع عليه اكثر الاحكام الفقهية فمثال ما لم ينكر علينا بعد نقل القصة قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها اي على اليهود في التورية ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فهذا كله باق علينا وكذا قوله تعالى ونبئهم ان الماء قسمة بينهم اي بين ناقة صالح عم وقومه يستدل به على ان القسمة بطريق المهاياة جائزة وكذا قوله تعالى انكم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء في حق قوم لوط عم يدل على حرمة اللواطة علينا ومثال ما انكره علينا بعد القصة قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما ثم قال ذلك جزيناهم ببغيهم فعلم انه لم يكن حراما علينا ثم هذه الشرائع التي تلزمنا انما تلزمنا على انها شريعة لرسولنا عم لا على انها شرائع للانبياء السابقة لانها اذا قصت في كتابنا بلا انكار صارت تلك جزء من ديننا وقد قال الله تعالى لنبينا عم اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ثم شرع في بيان تقليد الصحابة رض الحاقا بابحاث السنة فقال تقليد الصحابي واجب يترك به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم لان قياس الصحابي لا يترك بقول صحابي آخر لاحتمال السماع من الرسول صلعم بل هو الظاهر في حقه وان لم يسنده اليه ولئن سلم انه

ليس مسموعا منه بل هو رأيه فرأي الصحابي اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا احوال التنزيل واسرار الشريعة فلهم مزية على غيرهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس لانه يتعين جهة السماع منه بخلاف ما اذا كان مدركا بالقياس لانه يحتمل ان هو رأيه واخطأ فيه فلا يكون حجة على غيره وقال الشافعي رح لا يقلد احد منهم سواء كان مدركا بالقياس او لا لان الصحابة كان يخالف بعضهم بعضا وليس احدهم اولى من الآخر فتعين البطلان وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس يعني ان ابا حنيفة رحمه الله وصاحبيه كلهم متفقون بتقليد الصحابي كما في اقل الحيض فان العقل قاصر يدركه فعملنا جميعا بما قالت عائشة رض اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلثة ايام ولياليها واكثره عشرة وشراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن الاول فان القياس يقتضي جوازه ولكنا قلنا بحرمته جميعا عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة وقد باعت بستمائة بعد ما شرت بثمان مائة من زيد بن ارقم بئس ما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم بان الله تعالى ابطل حجه وجهاده مع رسول الله صلعم ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي عمل اصحابنا في غير ما لا يدرك بالقياس وهو ما يدرك بالقياس فانه بعضهم يعملون بالقياس وبعضهم يعملون بقول الصحابي كما في اعلام قدر رأس المال فان ابا حنيفة رح يشترط اعلام قدر رأس المال في السلم وان كان مشارا اليه عملا بقول ابن عمر رض وابو يوسف ومحمد رح لم يشترطا عملا بالرأي لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية وهي كفاية فلا يحتاج الى التسمية فالاجير المشترك كالقصار اذا ضاع الثوب في يده فانهما يضمنانه لما ضاع في يده فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها تقليد العلي رض حيث ضمن الخياط صيانة لاموال الناس وقال ابو حنيفة رح انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص لما ضاع في يده فهو اخذ بالرأي

واما في مالا يمكن الاحتراز عنه كالحريق الغالب فلا يضمن بالاتفاق وهذا الاختلاف
المذكور بين العلماء في وجوب التقليد وعدمه في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن
غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلماله يعني في كل ما قال صحابي قولا ولم
يبلغ غيره من الصحابة فيه اختلف العلماء في تقليده فبعضهم يقلدونه وبعضهم لا واما اذا
بلغ صحابيا آخر فانه لا يخلو اما ان يسكت هذا الآخر مسلماله او خالفه فان سكت كان
اجماعا فيجب تقليد الاجماع باتفاق العلماء وان خالفه كان ذلك بمنزلة خلاف المجتهدين
فللمقلد ان يعمل بايهما شاء ولا يتعدى الى الشق الثالث لانه صار باطلا بالاجماع المركب
من هذين الخلافين على بطلان القول الثالث بكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما التابعي
فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو الاصح فيجب تقليده
كما روي ان عليا رض تحاكم الى شريح القاضي في ايام خلافته في درعه وقال درعي عرفتها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رض
فاتى علي رض بابنه الحسن وقنبر مولاه ليشهدا عند شريح فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها
لك لانه صار معتقا واما شهادة ابنك لك فلا اجيزها لك وكان من مذهب علي رض انه
يجوز شهادة الابن للاب وخالفه شريح في ذلك فلم ينكره علي رض فسلم الدرع لليهودي فقال
اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك
واسلم اليهودي فسلم الدرع علي رض لليهودي ووهبه فرسا وكان معه حتى استشهد في حرب
صفين وكذا مسروق كان تابعيا خالف ابن عباس في مسالة النذر بذبح الولد فان
ابن عباس يقول من نذر بذبح الولد يلزمه مائة ابل قياسا على دية النفس فقال مسروق
لا بل يلزمه ذبح شاة استدلالا بفداء اسمعيل عم فلم ينكره احد فصار اجماعا وروي عن ابي حنيفة

الی الا قلد التابعی لانہم رجال ونحن رجال لان قول الصحابی انما یقبل لاحتمال السماع واصابتہ راسیم ببرکۃ صحبۃ النبی عم وہو مفقود فی التابعی وہو مختار شمس الائمۃ وہذا کلہ ان ظہرت فتواہ فی زمن الصحابۃ رض وان لم تظہر فتواہ ولم یزاحمہم فی الرای کان مثل سائر ائمۃ الفتوی لا یصح تقلیدہ ولما فرغ عن اقسام السنۃ شرع فی بیان الاجماع فقال

باب الاجماع

وہو فی اللغۃ الاتفاق وفی الشریعۃ اتفاق مجتہدین صالحین من امۃ محمد عم فی عصر واحد علی امر قولی او فعلی رکن الاجماع نوعان عزیمۃ وہو التکلم منہم بما یوجب الاتفاق ای اتفاق الکل علی الحکم بان یقولوا اجمعنا علی ہذا ان کان ذلک الشیئ من باب القول او شروعہم فی الفعل ان کان من بابہ ای کان ذلک الشیئ من باب الفعل کما اذا شرع اہل الاجتہاد جمیعا فی المضاربۃ او المزارعۃ او الشرکۃ کان ذلک اجماعا منہم علی شرعیتہا ورخصۃ وہو ان یتکلم او یفعل البعض دون البعض ای یتفق بعضہم علی قول او فعل وسکت الباقون منہم ولا یردون علیہم بعد مضی مدۃ التامل وہی ثلثۃ ایام او مجلس العلم ویسمی ہذا اجماعا سکوتیا وہو مقبول عندنا وفیہ خلاف الشافعی رح لان السکوت کما یکون للموافقۃ یکون للمہابۃ ولا یدل علی الرضا کما روی عن ابن عباس انہ خالف عمر رض فی مسئلۃ العول فقیل لہ ہلا اظہرت حجتک علی عمر رض فقال کان رجلا مہیبا فہبتہ ومنعتنی درتہ والجواب ان ہذا غیر صحیح لان عمر رض کان اشد انقیادا واستماعا للحق من غیرہ حتی کان یقول لا خیر فیکم ما لم تقولوا ولا خیر فی ما لم اسمع کیف یظن فی حق الصحابۃ التقصیر فی امور الدین والسکوت عن الحق فی موضع الحاجۃ وقد قال عم الساکت عن الحق شیطان اخرس واہل الاجماع من کان مجتہدا صالحا الا فیما یستغنی فیہ عن الاجتہاد لیس فیہ ہوی ولا فسق صفۃ لقولہ مجتہدا کانہ قال اہل الاجماع من کان مجتہدا صالحا الا فیما یستغنی عن الرای فانہ لا یشترط

فيه اهل الاجتهاد بل لا بد فيه من اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى لو خالف واحد منهم لم يكن اجماعا كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما استقر اضى الخبر والاستحمام وقال ابوبكر الباقلانى ان الاجتهاد ليس بشرط فى المسائل الاجتهادية ايضا ويكفى قول العوام فى انعقاد الاجماع والجواب انهم كالانعام وعليهم ان يقلدوا المجتهدين ولا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم من التقليد وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط يعنى قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة لان النبى عم مدحهم واثنى عليهم الخير فهم الاصول فى علم الشريعة وانعقاد الاحكام وقال بعضهم لا اجماع الا للعترة عم اى نسله واهل قرابته لانه عم قال انى تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى وعندنا شئ من ذلك ليس بشرط بل يكفى المجتهدون الصالحون فيه وما ذكرتم انما يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة او انقراض العصر اى كذلك لا يشترط كون اهل الاجماع اهل المدينة او انقراض عصرهم قال مالك رح يشترط فيه كونهم من اهل المدينة لانه عم قال ان المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء ايضا خبث فيكون منفيا عنها والجواب ان ذلك لفضلهم ولا يكون دليلا على ان اجماعهم حجة لا غير وقال الشافعى رح يشترط فيه انقراض العصر وموت جميع المجتهدين فلا يكون اجماعهم حجة ما لم يموتوا لان الرجوع قبله محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار قلنا النصوص الدالة على حجية الاجماع لا تفصل بين ان يموتوا او لم يموتوا وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابى حنيفة رح يعنى اذا اختلف اهل عصر فى مسألة وماتوا عليه ثم يريد من بعدهم ان يجمعوا على قول واحد منها قيل لا يجوز ذلك الاجماع عند ابى حنيفة رح وليس كذلك فى الصحيح بل الصحيح انه ينعقد عنده اجماع متأخر ويرتفع الخلاف السابق من البين ونظيره مسألة بيع ام الولد فانه عند عمر رض لا يجوز وعند على رض يجوز ثم بعد ذلك اجمعوا على عدم

جواز بيعها فان قضى القاضى ببيعها لا ينفذ عند محمد رح لانه مخالف للاجماع اللاحق
ويجوز عند ابى حنيفة رح فى رواية الكرخى عنه لاجل الاختلاف السابق وابو يوسف رح
فى رواية معه وفى رواية مع محمد رح والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر
يعنى فى حين انعقاد الاجماع لو خالف واحد كان خلافه معتبرا ولا ينعقد الاجماع لان
لفظ الامة فى قوله عم لا تجتمع امتى على الضلالة يتناول الكل فيحتمل ان يكون الصواب مع
المخالف وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع الجماعة لقوله عم
يد الله على الجماعة فمن شذ شذ فى النار والجواب ان معناه بعد تحقق الاجماع من شذ
وخرج منه دخل فى النار وحكمه فى الاصل ان يثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين يعنى
ان للاجماع فى الامور الشرعية فى الاصل تفيد اليقين م القطعية فيكفر جاحده وان كان
فى بعض المواضع بسبب العارض لا يفيد القطع كالاجماع السكوتى لقوله تع وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وصفهم بالوسطية وهى العدالة فيكون اجماعهم
حجة وكذا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس والخيرية انما يكون باعتبار كمالهم فى الدين
فيكون اجماعهم حجة وكذا قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى فجعلت مخالفة المؤمنين مثل مخالفة الرسول فيكون اجماعهم
كخبر الرسول حجة قطعية وامثاله وقد ضل بعض المعتزلة والروافض فقالوا ان الاجماع
ليس بحجة لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فكذا الجميع ولا يدرون قوة الحبل المؤلف

من الشعرات وامثاله ثم انهم اختلفوا فی ان الاجماع هل یشترط فی انعقاده ان یکون له
داع مقدم علیه من دلیل ظنی او ینعقد فجاءة بلا دلیل باعث علیه بالهام وتوفیق من الله
بان یخلق الله فیهم علما ضروریا ویوفقهم لاختیار الصواب فقیل لا یشترط له الداعی والاصح
المختار انه لابد له من داع علی ما قال المصنف والداعی قد یکون من اخبار الآحاد او القیاس
اما اخبار الآحاد فکاجماعهم علی عدم جواز بیع الطعام قبل القبض والداعی الیه قوله علیه السلام لا تبیعوا
الطعام قبل القبض واما القیاس فکاجماعهم علی حرمة الربوا فی الارز والداعی الیه القیاس
علی الاشیاء الستة وفی قوله قد یکون اشارة الی ان الداعی قد یکون من الکتاب ایضا کاجماعهم
علی حرمة الجدات وبنات البنات لقوله تعالی حرمت علیکم امهاتکم وبناتکم وقیل لا یجوز ذلک
اذ عند وجود الکتاب والسنة المشهورة لا یحتاج الی الاجماع ثم من المصرح انه لابد لنقل
الاجماع ایضا من الاجماع فقال واذا انتقل الینا اجماع السلف باجماع کل عصر علی نقله
کان کنقل الحدیث المتواتر فیکون موجبا للعلم والعمل قطعا کاجماعهم علی کون القرآن کتاب الله
وفرضیة الصلوة وغیرها واذا انتقل الینا بالافراد کان کنقل السنة بالآحاد فانه یوجب العمل دون
العلم مثل خبر الآحاد کقول عبیدة السلمانی اجتمع الصحابة علی محافظة الاربع قبل الظهر وتحریم نکاح
الاخت فی عدة الاخت وتوکید المهر بالخلوة الصحیحة ولم یتعرض لتمثیله بالحدیث المشهور اذ لا فرق
بینه وبین المتواتر الا بعدم اشتهاره فی قرن الصحابة وهذا لم یستقم ههنا لان الاجماع لم یکن
فی زمن الرسول علیه السلام وانما یکون فی زمن الصحابة ومن بعده لیس الا آحادا او متواترا ثم هو علی مراتب
ای الاجماع فی نفسه مع قطع النظر عن نقله له مراتب فی القوة والضعف والیقین والظن
فالاقوی اجماع الصحابة نصا مثل ان یقولوا جمیعا اجمعنا علی کذا فانه مثل الآیة والخبر
المتواتر حتی یکفر جاحده ومنه الاجماع علی خلافة ابی بکر رض ثم الذی نص البعض وسکت

الباقون من الصحابة وهو المسمى بالاجماع السكوتي ولا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية ثم اجماع من بعدهم اي بعد الصحابة من اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم من الصحابة فهو بمنزلة الخبر المشهور يفيد الطمانينة دون اليقين ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف يعني اختلفوا اولا على قولين ثم اجمع من بعدهم على قول واحد فهذا دون الكل فهو بمنزلة خبر الواحد يوجب العمل دون العلم ويكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة اذا اختلفوا في مسألة في اي عصر كان على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها باطل ولا يجوز لمن بعدهم احداث قول آخر كما في الحامل المتوفى عنها زوجها قيل تعتد بعدة الحامل وقيل بابعد الاجلين ولا يجوز ان تعتد بعدة الوفات اذا لم تكن ابعد الاجلين وقيل هذا في الصحابة خاصة اي بطلان القول الثالث في الصحابة فقط فانهم ان اختلفوا على قولين كان اجماعا على بطلان القول الثالث دون سائر الامة ولكن الحق ان بطلان القول الثالث مطلق يجري في اختلاف كل عصر وهذا يسمى اجماعا مركبا لانه نشأ من اختلاف قولين وهو اقسام قسم منها يسمى بعدم القائل بالفصل وقد بينها صاحب التوضيح بما لا يتصور المزيد عليه وعندي ان هذا الاصل هو المنشأ لانحصار المذاهب في الاربعة وبطلان الخامس المستحدث ولكن يرد عليه انه ان اريد بالاختلاف الاختلاف مشافهة في زمان واحد فينبغي ان لا يكون مذهب الشافعي واحمد بن حنبل رح باطلا حين اختلف ابو حنيفة رح مع مالك رح في زمان واحد وان اريد بالاختلاف اعم من ان يكون في زمان واحد ام لا فكيف لا يعتبر اختلافنا كما اعتبر اختلاف الشافعي واحمد بن حنبل رح والجواب عنه صعب وقد بالغت في تحقيقه في التفسير الاحمدي وبذلت جهدي وطاقتي فيه ولم يسبقني الى مثله احد فطالعه ان شئت

ولما فرغ المصنف عن بحث الاجماع شرع في بحث القياس فقال

باب القياس

القياس في اللغة التقدير وفي الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وانما فسر بهذا التفسير لانه اقرب الى اللغة بقلة التغيير وما يتوهم انه لا يشمل القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب الصغر لانه لا يطلق عليه الفرع والاصل فباطل لانا لا نسلم انه لا يطلق الاصل والفرع على المعدوم وقيل هو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وهو باطل لان حكم الاصل قائم به لا يتعدى منه وانما يتعدى مثله ولذا قيل هو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر فاختير لفظ الابانة لان القياس مظهر لا مثبت وزيد لفظ المثل لان المتعدي هو مثل الحكم لا عين الحكم وانه حجة نقلا وعقلا وانما قال هذا لان بعض الناس ينكرون كون القياس حجة لان الله تعالى قال ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فلا يحتاج الى القياس ولان النبي عم قال لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان القياس في اصله شبهة اذ العلم ان هذا هو علة للحكم والجواب عن الاول ان القياس كاشف عما في الكتاب ولا يكون مباينا له وعن الثاني ان قياس بني اسرائيل لم يكن الا للتعنت والعناد وقياسنا لاظهار الحكم وعن الثالث ان شبهة العلة في القياس لا تنافي العمل وانما تنافي العلم وذلك جائز

اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد الشيء الى نظيره فكانه قال قيسوا الشيء على نظيره وهو شامل لكل قياس سواء كان قياس المثلات على المثلات او قياس الفروع الشرعية على الاصول فيكون اثبات حجية القياس به ثابتا بالنص وحديث معاذ معروف وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال له بما تقضي يا معاذ فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله فلو لم يكن القياس حجة لانكره

ولما حمد الله عليه ولا يقال انه يناقض قول الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء فكل شيء في القرآن فكيف يقال فان لم تجد في كتاب الله لانا نقول ان عدم الوجدان لا يقتضي عدم كونه في الكتاب واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو وارد في قضية عقوبات الكفار كما سيأتي فمعناه وهو التأمل فيما اصاب من قبلنا من المثلات اي العقوبات بالقتل والجلاء باسباب نقلت عنهم من العداوة وتكذيب الرسول لنكف عنها احترازا عن مثلها من الجزاء فيصير حاصل المعنى قيسوا يا اولي الابصار احوالكم باحوال هذه الكفار وتأملوا بانكم ان تقصدوا العداوة والرسول وتكذيبه تبتلوا بالجلاء والقتل كما ابتلي اولئك الكفار به وهذا هو الثابت بعبارة النص والقياس الشرعي نظير هذا التأمل فكما ان العداوة علة والعقوبة حكم فيتعدى من الكفار المعهودين الى حال كل اولي الابصار فكذلك العلة الشرعية علة والحرمة حكم فيتعدى من المقيس عليه الى المقيس فتكون حجية القياس ح بالدليل المعقول والحاصل ان قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لو اجري على عمومه من كل رد الشيء الى نظيره وان كان واقعا في حق العقوبات خاصة كان اثبات حجية القياس به نقلا اي ثابتا باشارة النص لا بعبارته وان اختص بالتأمل في العقوبات لوروده فيها كان اثبات حجية القياس به عقلا اي ثابتا بدلالة النص لا بالقياس ولا يلزم الدور وكذلك التأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها شائع بيان للاستدلال المعقول بوجه آخر وهو ان يتأمل مثلا في حقيقة الاسد وهو الهيكل المعلوم في غاية الجرأة ونهاية الشجاعة ثم يستعار هذا اللفظ للرجل الشجاع بواسطة الشركة في الشجاعة والقياس نظيره اي القياس الشرعي نظير كل واحد من التأمل في العقوبات للاحتراز عن اسبابها والتأمل في حقائق اللغة لاستعارة غيرها لها فيكون اثبات حجية القياس عقلا بدلالة الاجماع لا بالقياس ليلزم الدور وبيانه اي بيان

القياس في كونه رد الشيء الى نظيره ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والتمر بالتمر
والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا ويروى
كيلا بكيل ووزنا بوزن مكان قوله مثلا بمثل وقوله الحنطة يروى بالرفع اي بيع الحنطة بالحنطة
مثل بمثل ويروى بالنصب اي بيعوا الحنطة بالحنطة والحنطة مكيل قوبل بجنسه وقوله مثلا بمثل
حال لما سبق كانه قيل بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلتين والاحوال شروط والامر للايجاب
والبيع مباح فينصرف الامر الى الحال التي هي شرط فيكون المعنى وجوب البيع بشرط التسوية
والمماثلة لا وجوب نفس البيع واراد بالمثل القدر يعني الكيل في المكيلات والوزن في
الموزونات بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل واراد بالفضل في قوله والفضل ربوا الفضل
على القدر دون نفس الفضل حتى يجوز بيع حفنة بحفنتين وهكذا الى ان يبلغ نصف صاع
فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر يعني حيثما فاتت
التسوية ثبتت الحرمة هذا حكم النص والداعي اليه اي العلة الباعثة على وجوب التسوية القدر
والجنس لان ايجاب التسوية في القدر بين هذه الاموال يقتضي ان تكون امثالا متساوية ولا
تكون كذلك الا بالقدر والجنس لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس
فبالقدر تقوم المماثلة الصورية وبالجنس تقوم المماثلة المعنوية والجنس مدلول قوله الحنطة
بالحنطة والقدر مدلول قوله مثلا بمثل فان لم يوجد الجنس كالحنطة مع الشعير او لم يوجد القدر
كما في العدديات لم تشترط المساواة ولا يظهر الربوا ويرد عليه انا لا نسلم ان المماثلة تثبت بالقدر
والجنس فقط بل لا بد ان تكون في الوصف ايضا وهو الجودة والرداءة فاجاب بقوله وسقطت
قيمة الجودة بالنص وهو قوله عم جيدها ورديها سواء هذا حكم النص اي كون الداعي الى وجوب
التسوية هو القدر والجنس ثابت باشارة النص لا بجهد الرأي فالمراد بهذا الحكم الثاني غير ما اريد

بالحكم الاول لان الحكم الاول هو الحكم الشرعي اعني وجوب التسوية وهذا الحكم هو معنى مدلول
النص شامل للحكم والعلة جميعا ووجدنا الارز وغيره امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة
فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع شمل حكم النص بلا تفاوت فلزمنا اثباته اي
اثبات حكم النص وهو وجوب المساواة وحرمة الربوا فيما عدا الاشياء الستة من الارز
وغيره من المكيلات والموزونات سواء كان مطعوما او غير مطعوم بشرط وجود القدر
والجنس على طريق الاعتبار المامور به في قوله تعالى فاعتبروا وهو نظير المثلات اي هذا القياس
الشرعي نظير اعتبار العقوبات النازلة بالكفار فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد باهل الكتاب يهود بني النضير حيث عاهدوا
رسول الله صلعم ان لا يكونوا مخاصمين عليه حين قدم المدينة فنقضوا العهد في وقعة احد
فامرهم عم بالخروج من المدينة فاستمهلوا عشرة ايام وطلبوا الصلح فابى عم عليهم الا الجلاء
فاخرجهم الله من المدينة لاول الحشر والاخراج حال كونكم يا ايها المسلمون ما ظننتم ان يخرجوا
وظنوا اي اليهود انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله اي عذابه وحكمه بالجلاء من حيث
لم يحتسبوا اذ ذاك وقذف اي الله في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم
وايدي المؤمنين لحاجتهم الى الخشب والحجارة فحملوا اثقالهم هذه على حال كثيرة وخرجوا منها
واستوطنوا بخيبر ثم اخرجهم عمر رض من خيبر الى الشام هذا تفسير الآية فالاخراج من الديار عقوبة
كالقتل حيث سوى بينهما في قوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم
ما فعلوه الا قليل منهم والكفر يصلح داعيا اليه فكلما وجد الكفر تترتب عليه [illegible]

يدل على تكرار هذه العقوبة وهو اجلاء عمر رض اياهم من خيبر الى الشام وقيل هو حشرهم يوم القيمة ثم دعانا الى الاعتبار في قوله فاعتبروا بالتأمل في معنى النص للعمل به فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم ونحترز عن مثل ما فعلوا توقيا عن مثل ما نزل بهم فكذلك ههنا اي في القياس الشرعي فنتأمل في علة النص ونعديها الى الفرع لنثبت حكم النص فيه والاصول في الاصل معلولة دفع لمن توهم انه لا يلزم ان يكون النص معلولا حتى يتعدى الى الفرع بالقياس يعني ان الاصل في كل اصل من الكتاب والسنة والاجماع ان يكون معلولا بعلة توجد في الفرع وان كان يحتمل ان لا يكون معلولا او يكون معلولا بعلة قاصرة لا توجد في الفرع الا انه لا ينبغي ان يكتفي بهذا القدر بل لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي دليل يدل على ان هذه هي العلة لا غير كما يعلم في قوله عم الحنطة بالحنطة من المقابلة ومن قوله مثلا بمثل كون القدر والجنس علة ولا بد قبل ذلك من قيام الدليل على انه للحال شاهد اي على ان هذا النص في الحال معلول مع قطع النظر عن كون الاصول في الاصل معلولة فقوله للحال معناه في الحال وقوله شاهد كناية عن كونه معلولا لانه اذا كان معلولا بعلة جامعة كان شاهدا على حكم الفرع والحاصل ان ههنا ثلثة امور الاول ان الاصل في كل نص ان يكون معلولا والثاني ان لا بد من دليل مستقل يدل على ان هذا النص في الحال معلول بقطع النظر عن ذلك الاصل والثالث ان لا بد من دليل يميز العلة من غيرها ويبين ان هذا هو العلة دون ما عداه فاذا اجتمعت هذه الثلثة فلا بد ان يكون القياس حجة ثم للقياس تفسير لغة وشريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فلا بد من بيان هذه الاربعة لاجل محافظة قياسه ودفع قياس خصمه فشرطه ان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر الظاهر ان الاصل هو المقيس عليه والباء في بحكمه داخل على المقصور والمعنى ان لا يكون المقيس عليه كخزيمة مثلا مقصورا عليه حكمه بنص آخر

او لو كان حكمه مقصورا عليه بالنص فكيف يقاس عليه غيره ونحن نجوز ان يراد بالاصل النص
الدال على حكم المقيس عليه ويكون الباء بمعنى مع او يكون للمعنى رح ان لا يكون النص الدال
على حكم المقيس عليه مخصوصا مع حكمه بنص آخر ولا شك ان النص الآخر هو النص الدال على حكم
المقيس عليه كشهادة خزيمة وحده فانه مخصوص بقوله عم من شهد له خزيمة فهو حسبه ولا ينبغي ان
يقاس عليه من هو اعلى حالا منه كالخلفاء الراشدين او تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم وقصته
ما روي ان النبي عم اشترى ناقة من اعرابي واوفاه الثمن فانكر الاعرابي استيفاءه وقال هلم شهيدا
فقال من يشهد لي ولم يحضرني احد فقال خزيمة انا اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن
الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرني فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر
السماء افلا نصدقك فيما تخبره من اداء ثمن الناقة فقال عم من شهد له خزيمة فهو حسبه فجعلت شهادته
كشهادة رجلين كرامة وتفضيلا على غيره مع ان النصوص اوجبت اشتراط العدد في حق العامة
فلا يقاس عليه غيره وان لا يكون معدولا به عن القياس اي لا يكون الاصل مخالفا للقياس
اذ لو كان هو بنفسه مخالفا للقياس فكيف يقاس عليه غيره كبقاء الصوم مع الاكل والشرب
ناسيا فانه مخالف للقياس اذ القياس يقتضي منافاة الصوم به وانما ابقيناه بقوله عم للذي
اكل ناسيا تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك الله فلا يقاس عليه الخاطي والمكره كما قاسهما
الشافعي رح وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا الشرط
وان كان واحدا بالتسمية لكنه يتضمن شروطا اربعة احدها كون الحكم شرعيا لا لغويا والثاني تعديته
بعينه بلا تغيير والثالث كون الفرع نظير الاصل لا ادون منه والرابع عدم وجود النص في الفرع
وقد فرع المص على كل من هذه الاربعة تفريعا على ما سياتي وهذا هو راي جمهور الاصوليين اقتداء
بفخر الاسلام وقد ابتدع بعض الشارحين فقال انه يتضمن ست شروط الاربعة منها هي المذكورة

والاثنان التعدية وكون الحكم الشرعي ثابتا بالنص لا فرعا لشيء آخر وهذا وان كان مما يستقيم
لكن ليست له ثمرة صحيحة فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزناء للواطة لانه ليس بحكم شرعي تفريع
على اول الشرط وهو كون الحكم شرعيا فان الشافعي رح يقول الزنا سفح ماء محترم في محل مشتهى محرم
وهذا المعنى موجود في اللواطة بل هي فوقه في الحرمة والشهوة وتضييع الماء فيجري عليها اسم الزناء
وحكمه واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رح وهذا يسمى قياسا في اللغة ولكنه فرق بين ان يعطى للواطة
اسم الزناء وبين ان يجري عليها حكمه فقط لاجل اشتراك العلة فان الاول قياس في اللغة ودون
الثاني والمجوزون له هم اكثر اصحاب الشافعي رح فانهم يعطون اسم الخمر لكل ما يخامر العقل وقد قال
لهم واحد من الحنفية لم تسمى القارورة قارورة فقالوا لانه يتقرر فيه الماء فقال ان بطنك ايضا
يتقرر فيه الماء فينبغي ان يسمى قارورة ثم قال لهم لم يسمى الجرجير جرجيرا فقالوا لانه يتجرجر اي يتحرك
على وجه الارض فقال ان لحيتك ايضا تتحرك فينبغي ان تسمى جرجيرا فتحير وسكت ولا لصحة ظهار
الذمي تفريع على الشرط الثاني اي لا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذمي كما علله الشافعي رح فيقول
انه يصح طلاقه فيصح ظهاره كالمسلم اذ لم يوجد الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي لكون
هذا التعليل تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو المسلم الى اطلاقها في الفرع عن الغاية لان
ظهار المسلم ينتهي بالكفارة وظهار الذمي يكون مؤبدا اذ ليس هو اهلا للكفارة التي هي دائرة بين
العبادة والعقوبة وقيل هو اهل للتحرير ولكن ليس اهلا للتحرير الذي يخلفه الصوم ولا لتعدية الحكم
من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره تفريع على الشرط الثالث
وهو كون الفرع نظيرا للاصل فان الشافعي رح يقول لما عذر الناسي مع كونه عامدا في نفس
الفعل فلان يعذر الخاطئ والمكره وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى ونحن نقول ان
عذرهما دون عذره فان النسيان يقع بلا اختيار وهو منسوب الى صاحب الحق وفعل الخاطئ

والمكره من غير صاحب الحق فان الخاطي يذكر الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في المضمضة حتى
دخل الماء في حلقه والمكره اكرهه الانسان والجاه اليه فلم يكن عذرهما كعذر الناسي فيفسد صومهما
وقد فرعناهما فيما سبق على كون الاصل مخالفا للقياس وانه لا ضير فيه فان اكثر المسائل تتفرع
على اصول مختلفة ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار لانه تعدية الى ما فيه نص
بتغييره وتفريع على الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع وههنا النص المطلق عن قيد
الايمان موجود في رقبة كفارة اليمين والظهار فلا ينبغي ان تقاس على رقبة كفارة القتل
وتقييد بالايمان مثلها كما فعله الشافعي رح لانه لا يحتاج الى القياس مع وجود النص وهذا فيما
يخالف القياس نص الفرع واما فيما يوافقه فلا باس بان يثبت الحكم بالقياس والنص جميعا
كما هو داب صاحب الهداية يستدل لكل حكم بالمعقول والمنقول تنبيها على انه لو لم يكن النص
موجودا ليثبت بالقياس ايضا والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله
انما صرح بقيد الرابع لئلا يتوهم ان الشرط الثالث لما تضمن شروطا اربعة كان هذا شرطا
سابعا فاطلق الرابع تنبيها على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم النص انه لا يتغير عما كان عليه
سوى انه تعدى الى الفرع نعم وانما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء
بسواء جواب سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وفي قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام لما عللتم حرمة الربوا بالقدر والجنس وعديتم الى غير الطعام فقد خصصتم القليل
من النص الدال على حرمة الربوا في القليل والكثير واقتصر تم حرمة الربوا على الكثير فقط فاجاب
بانا انما خصصنا القليل من هذا النص لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال ولن يثبت ذلك الا في الكثير يعني ان المساواة مصدر وقد وقع مستثنى من الطعام
في الظاهر والصحيح ان يكون مستثنى منه في الحقيقة فلا بد من تاويل في احدهما فالشافعي رح

يوطل في المستثنى ويقول معناه لاتبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فالطعام المساوي بالمساوي صار حلالا وما سواه كله بقي حراما فبيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين داخل تحت الحرمة وهي الاصل في الاشياء عنده ونحن نؤول في المستثنى منه ونقدر هكذا لاتبيعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال ثلثة وهي المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها احوال الكثير فتحل منه المساواة وتحرم المفاضلة والمجازفة والقليل غير متعرض به اصلا لا في المستثنى ولا في المستثنى منه فبقي على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع الحفنة بالحفنة وكذا بالحفنتين لا يقال ان القلة ايضا حال فتبقى في المستثنى منه فتكون حراما لانا نقول انها حال بعيد غير متداول في العرف والاقرب بالمساواة هو الحال التي للكثير فلا يراد بالمستثنى منه الا احوال الكثير لا القليل فصار التغير بالنص اي بدلالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لا به اي بالتعليل كما ظننتم وانما سقط حق الفقير في الصورة جواب سوال آخر تقريره ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السوائم حيث قال عم في خمس من الابل شاة وانتم عللتم صلاحها للفقير بانها مال صالح للحوائج وكل ما كان كذلك يجوز اداؤه فيجوز اداء القيمة ايضا اليه فابطلتم قيد الشاة المفهومة من النص صريحا فاجاب بانه انما سقط حق الفقير في صورة الشاة وتعدى الى القيمة بالنص لا بالتعليل لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بل ارزاق تمام العالم في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقسم لكل واحد منهم طرق المعاش فاعطى الاغنياء من الزراعة والتجارة والكسب ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه وهو الشاة التي ياخذه الله تعالى اولا في يده كما قيل الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ثم امر بانجاز المواعيد من ذلك المسمى الذي اخذه بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية وبقوله عم خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم وانما فعل كذلك لئلا يتوهم احد ان الله لم يرزق الفقراء ولم يوف بعهده

في حقهم بل رزقهم الاغنياء ولهذا قيل ان اللام في قوله للفقراء لام العاقبة لا لام التمليك لان الله تعالى هو يملكها ويأخذها ثم يعطيها الفقراء من عند نفسه كما يعطي الاغنياء كذلك وذلك لا يحكم مع اختلاف المواعيد اي ذلك المسمى الذي هو الشاة لا يحتمل انجاز المواعيد مع اختلافها وكثرتها فان المواعيد الخبز والادام والحطب واللباس وامثاله والشاة لا تو في الا بالادام فكان اذنا بالاستبدال دلالة بان تستبدل الشاة بالنقدين فيقضي منهما كل حوائجه واعترض عليه بانه انما يكون اذنا به اذا كانت ارزاقهم منحصرة على الشاة بل اعطاهم الحنطة من صدقة الفطر واعطاهم كل حبوب من العشر واعطاهم الكسوة من كفارة اليمين واعطاهم الاجناس الأخر من خمس الغنيمة واجيب بان الزكوة لا تخلو عنها بلد من بلاد المسلمين اذ هي فرض كالصلوة فكان المصرف الاصلي للفقراء هي الزكوة بخلاف الغنيمة فانه قلما تقع الغنيمة بين المسلمين وان وقعت فقلما تقسم على نحو الشريعة وكذا الكفارة اذ ربما لم يكن احد منهم حانثا مدة مديدة وكذا العشر اذ ربما لم يزرع الارض العشرية احد وكذا صدقة الفطر اذ ربما لم يخرجها احد وليس لها مطالب من اسد اصلا فلم تبق الا الزكوة فكانت هي مرجع كل الحوائج وركنه ما جعل علما على حكم النص وهو المعنى الجامع المسمى علة سماه ركنا لان مدار القياس عليه لا يقوم القياس الا به وسماه علما لان علل الشرع امارات ومعرفات للحكم وعلامة عليه والموجب الحقيقي هو الله تعالى وانما اختلفوا في ان ذلك المعنى علم على الحكم في الفرع فقط ام في الاصل ايضا والظاهر هو الاول على ما ذهب اليه مشائخ العراق لان النص دليل قطعي واضافة الحكم اليه في الاصل اولى من اضافته الى العلة وانما اضيف في الفرع اليها للضرورة حيث لم يوجد فيه النص وقيل اضيف حكم الاصل والفرع جميعا الى العلة لانه ما لم يكن لها تاثير في الاصل كيف تؤثر في الفرع مما اشتمل عليه النص اي حال كون ذلك العلم مما اشتمل عليه النص اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته

كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم وجعل الفرع نظيرا له اي للاصل في حكمه لوجوده فيه اي وجود ذلك المعنى في الفرع ويفهم من ههنا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والعلة والحكم وان كان اصل الركن هو العلة ثم شرع في بيان ان ذلك المعنى يكون على عدة انحاء فقال وهو جائز ان يكون وصفا لازما او عارضا فالوصف اللازم ان لا ينفك عن الاصل كالثمنية علة لوجوب الزكوة في الذهب والفضة لا ينفك عنهما لانهما خلقا في الاصل على معنى الثمنية وهي مشتركة بين مضروب الذهب والفضة وتبرهما وحليهما فيكون في حلي النساء الزكوة لعلة الثمنية والشافعي رح يعلل حرمة الربوا بها وهي غير متعدية الى شيء والوصف العارض كالانفجار في قوله عم فانها دم عرق انفجر علة لوجوب الوضوء في المستحاضة وهي عارضة للدم اذ لا يلزم ان يكون كل دم العرق منفجرا فاينما وجد انفجار الدم سواء كان للمستحاضة او لغيرها من غير السبيلين يجب به الوضوء واسما عطف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في عين هذا المثال وهو قوله عليه السلام فانها دم عرق انفجر فانه ان اعتبر فيه لفظ الدم كان مثالا للاسم وان اعتبر فيه معنى الانفجار كان مثالا للوصف العارض كما مر جليا وخفيا الظاهر انه تقسيم للوصف كاللازم والعارض فالوصف الجلي هو ما يفهمه كل احد كالطواف لسور الهرة في قوله عم انها من الطوافين والطوافات عليكم والوصف الخفي هو ما يفهم بعض دون بعض كما في علة الربوا عندنا القدر والجنس وعند الشافعي رح الطعم في المطعومات والثمنية في الاثمان وعند مالك رح الاقتيات والادخار وحكما هذا معطوف على قوله وصفا ومقابل له اي يجوز ان يكون ذلك المعنى حكما شرعيا جامعا بين الاصل والفرع كما روي ان امرأة جاءت الى رسول الله صلعم فقالت ان ابي قد ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يقبل

منک قالت نعم قال فدین اللہ احق بالقبول فقاس النبی عم الحج علی دین العباد والمعنی الجامع
بینہما ہو الدین وہو عبارة عن حق ثابت فی الذمة واجب الاداء والوجوب حکم شرعی وفرداً
وعدداً والظاہر انہ ایضا تقسیم للوصف فان الوصف الفرد کالعلة بالقدر وحدہ او الجنس وحدہ
لحرمة النساء والوصف العدد کالقدر مع الجنس علة لحرمة التفاضل والحاصل ان قولہ اسما
وحکما لا شبہة فی انہ مقابل للوصف وان قولہ لازما وعارضا لا شک فی انہ قسم للوصف
واما الجلی والخفی وکذا الفرد والعدد فقد اوردہ علی سبیل المقابلة والتداخل والظاہر انہ
قسم للوصف اولم نجد لہ مثالا الا فی قسم الوصف وقد یسمی المعنی الجامع الوصف مطلقا
فی عرفہم سواء کان وصفا او اسما او حکما علی ما سیاتی وہذا کلہ من تفنن فخر الاسلام
والناس اتباع لہ ویجوز فی النص وغیرہ اذا کان ثابتا بہ ای یجوز ان یکون ذلک المعنی
منصوصا فی النص کالطواف فی سور الہرة وان یکون فی غیر النص ولکن ثابتا بہ کالامثلة
التی مرت الآن ثم شرع فی بیان ما یعلم بہ ان ہذا الوصف وصف دون غیرہ فقال ولا بد لہ
کون الوصف علة صلاحہ وعدالتہ فان الوصف فی القیاس بمنزلة الشاہد فی الدعوی
فکما یشترط فی الشاہد للقبول ان یکون صالحا وعادلا فکذا فی الوصف وکما ان فی الشاہد
لا یجوز العمل قبل الصلاح ولا یجب قبل العدالة فکذا فی الوصف ثم بین معنی الصلاح والعدالة
علی غیر ترتیب اللف فبدأ ولا بذکر العدالة بقولہ بظہور اثرہ فی جنس الحکم المعلل بہ ای ان
ظہر اثر الوصف فی جنس الحکم المعلل بہ من خارج قبل القیاس وان ظہر اثرہ فی عین ذلک
الحکم المعلل بہ منہ فبالطریق الاولی وجملتہ ترتقی الی اربعة انواع الاول ان یظہر اثر عین
ذلک الوصف فی عین ذلک الحکم وہو متفق علیہ کاثر عین الطواف فی عین سور
الہرة والثانی ان یظہر اثر عین ذلک الوصف فی جنس ذلک الحکم وہو الذی ذکرہ

المصنف رح كالصغر ظهر تاثيره في جنس حكم النكاح وهو ولاية المال للولي فكذا في ولاية
النكاح والثالث ان يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوة المتكثرة بعذر
الاغماء فان لجنس الاغماء وهو الجنون والحيض تاثيرا في عين اسقاط الصلوة والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك
الحكم كاسقاط الصلوة عن الحائض فان لجنسه وهو مشقة السفر تاثيرا في جنس سقوط الصلوة
وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام كلها مقبولة وقد اطال الكلام فيها صاحب التوضيح ثم ذكر
بيان الصلاح فقال ونعني بصلاح الوصف ملائمته وهي ان يكون على موافقة العلل
المنقولة عن رسول الله صلعم وعن السلف بان تكون علة هذا المجتهد موافقة لعلة استنبطها
النبي عم والصحابة والتابعون ولا تكون نابية عنها كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح جمع
منكح بمعنى النكاح وقيل جمع منكوحة وهو ضعيف والخلاف في علة ولاية النكاح فعند الشافعي رح
هي البكارة وعندنا هي الصغر وبينهما عموم وخصوص من وجه فالصغيرة يجوز ان تكون
بكرا وان تكون ثيبا وكذا البكر يجوز ان تكون صغيرة وان تكون بالغة فالبكر الصغيرة يولى
عليها اتفاقا والثيب البالغة لا يولى عليها اتفاقا والثيب الصغيرة يولى عليها عندنا دون
الشافعي رح والبكر البالغة يولى عليها عند الشافعي رح لا عندنا فعندنا للصغر تاثير في ولاية
النكاح لما يتصل به من العجز اذ الصغيرة عاجزة عن التصرف في نفسها ومالها ولا تهتدي اليه
سبيلا وقد ظهر تاثيره في ولاية المال بالاتفاق فكذا في ولاية النكاح فانه اي الصغر مؤثر في اثبات
الولاية مثل تاثير الطواف في طهارة سور الهرة لما يتصل به من الضرورة والحرج في كثرة المداخلة
والمجيء فالحاصل ان وصف الصغر الذي نقول به في ولاية النكاح موافق لوصف الطواف
الذي قال به النبي عم في سور الهرة في كونهما مفضيا الى الحرج والضرورة فكما ان الطواف
في الهرة صار ضرورة لازمة لطهارة السور فكذا الصغر في النكاح صار ضرورة لازمة لولاية النكاح

ودون الاطراد متعلق بقوله صلاحه وعدالته اي دليل كون الوصف علة صلاحه وعدالته
وهو المسمى بالمؤثرية دون الاطراد وهو المسمى بالطردية ومعنى الاطراد دوران الحكم مع الوصف
وجودا وعدما او وجودا فقط وانما قال ذلك لانهم اختلفوا في معناه فقيل وجود الحكم عند وجوده
وعدمه عند عدمه وقيل وجوده عند وجوده والاشتراط عدمه عند عدمه وعلى كل تقدير ليس هو
بحجة عندنا ما لم يظهر تاثيره لان الوجود قد يكون اتفاقيا كما في وجود الحكم عند الشرط فلا يدل
على كونه علة والعدم لا دخل له في علية شيء بالبداهة ولظهوره لم يتعرض له ومثله التعليل بالنفي
اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التعليل بالنفي ووقع في بعض النسخ قوله ومن جنسه
لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر لان الحكم قد ثبت بعلل شتى فلا يلزم من
انتفاء علة ما انتفاء جميع العلل من البين حتى يكون نفي العلة دالا على نفي الحكم كقول الشافعي
في النكاح اي في عدم انعقاد النكاح بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال وكل ما هو ليس
بمال لا ينعقد بشهادة النساء مع الرجال فلا بد في اثباته من ان يكونا رجلين دون رجل وامرأتين
وعندنا ليس لعدم المالية تاثير في عدم صحته بالنساء لان علة صحة شهادة النساء هي كونه
لا يسقط بالشبهة لا كونه مالا بخلاف الحدود والقصاص مما يندرئ بالشبهات فانه لا تثبت
بشهادة النساء قط وايضا هو ادنى درجة من المال بدليل ثبوته بالهزل الذي لا يثبت به المال
فلما كان المال يثبت بشهادة النساء فبالاولى ان يثبت بها النكاح الا ان يكون السبب معينا
استثناء مفرغ من قوله ومثله التعليل بالنفي اي لا يقبل التعليل بالنفي في حال من الاحوال الا
في حال كون السبب معينا فان عدمه يمنع وجود الحكم من وجه آخر اذ لا وجه له كقول محمد في
ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب فان من غصب جارية حاملة فولدت في يد الغاصب
ثم هلكا يضمن قيمة الجارية دون الولد لان الغصب انما وقع على الجارية دون الولد فقد علل

محمد رح ههنا بالنفي بان علة الضمان في هذه الصورة ليست الا الغصب فبانتفائه ينتفي
الضمان ضرورة وكذا قوله في المستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه لا خمس فيه لانه لم يوجف
عليه المسلمون فان علة وجوب خمس الغنيمة ليست الا ايجاف المسلمين بالخيل وهو منتف
ههنا والاحتجاج باستصحاب الحال عطف على التعليل بالنفي اي مثل الاطراد الاحتجاج
باستصحاب الحال في عدم صلاحيته للدليل ومعناه طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم
على الحال بمثل ما حكم في الماضي وحاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل
مزيل وهو حجة عند الشافعي رح استدلالا ببقاء الشرائع بعد وفاته عم وعندنا هو ليس بحجة
لان المثبت ليس بمبق فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجبه ابتداء في الزمان الماضي مبقيا له
في زمان الحال لان البقاء عرض حادث غير الوجود ولا بد له من سبب على حدة واما بقاء الشرائع
فلقيام الادلة على كونه خاتم النبيين لا يبعث بعده احد ينسخه لا بمجرد استصحاب الحال
وذلك الاستصحاب بالحال يتحقق في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من
غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل والاجتهاد فيه فكان استصحاب حال البقاء على
ذلك الوجود موجبا عند الشافعي رح اي حجة ملزمة على الخصم وعندنا لا يكون حجة موجبة ولكنها
حجة دافعة لالزام الخصم عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما ذكره بقوله حتى قلنا في الشقص اي ذا بيع
من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في ما في يده اي في السهم الآخر
الذي في يده ويقول انه بالاعارة عندك ان القول قوله اي قول المشتري ولا تجب الشفعة
الا ببينة لان الشفيع تمسك بالاصل وبان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح لدفع الغير
لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي وقال الشافعي رح تجب بغير البينة لان الظاهر
عنده يصلح للدفع والالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا وانما وضع المسألة في الشقص

لتحقق فيه خلاف الشافعي رح اذ هو لا يقول بالشفعة في الجوار وعلى هذا قلنا في المفقود انه حي
في مال نفسه فلا يقسم ماله بين ورثته وميت في مال غيره فلا يرث من مال مورثه لان حياته
باستصحاب الحال وهو يصلح دافعا لورثته لا ملزما على مورثه ومن هذا الجنس مسائل اخر كثيرة
مذكورة في الفقه والاحتجاج بتعارض الاشباه عطف على ما قبله اي ومثل الاطراد الاحتجاج
بتعارض الاشباه في عدم صلاحيته للدليل وهو عبارة عن تنافي امرين كل واحد منهما ممكن
ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في عدم وجوب غسل المرافق ان من الغايات ما يدخل
في المغيا كقولهم قرأت الكتاب من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
فلا تدخل المرافق في وجوب غسل اليد بالشك لان الشك لا يثبت شيئا اصلا وهذا عمل
بغير دليل اي هذا الاحتجاج الذي احتج به زفر رح عمل بغير دليل فيكون فاسدا لان الشك
امر حادث فلا بد له من دليله فان قال دليله تعارض الاشباه قلنا هو ايضا حادث لا بد له
من دليل فان قال دليله دخول بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا له هل تعلم
ان المتنازع فيه من اي القبيل فان قال اعلم فقد زال الشك وجاء العلم وان قال لا اعلم
فقد اقر بجهله وعدم الدليل معه وهو لا يكون حجة علينا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف يقع
به الفرق عطف على ما قبله اي مثل الاطراد في عدم صلاحيته للدليل التمسك بالامر الجامع
الذي لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم الا بانضمام وصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع
حيث لم يوجد هو في الفرع كقولهم في مس الذكر اي قول الشافعية في جعل مس الذكر ناقضا
للوضوء انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فهذا قياس فاسد لانه ان لم
يعتبر في المقيس عليه قيد البول كان قياس المس على نفسه وهو خلف وان اعتبر فيه
ذلك القيد يكون فارقا بين الاصل والفرع اذ في الاصل الناقض هو البول ولم يوجد

حرمة اى عدم حرمة الطعام سوى المستثناة قوله دون العقليات اى يجب على النافى اقامة الدليل فى العقليات دون الشرعيات ق

فى الفرع وقد عارض هذا القياس الحنفية معارضة الفاسد بالفاسد فقالوا ان الله تعالى مدح المستنجين بالماء فى قوله فيه رجال يحبون ان يتطهروا ولا شك ان فيه مس الفرع فلو كان حدثا لما مدحهم به وهذا كما ترى والاحتجاج بالوصف المختلف فيه عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى عدم صلاحية الدليل الاحتجاج بالوصف الذى يختلف فى كونه علة فانه ايضا فاسد كقولهم فى الكتابة الحالة اى الشافعية فى عدم جواز الكتابة الحالة انها عقد لا يمنع من التكفير اى من اعتاق هذا العبد المكاتب بالتكفير فكان فاسدا كالكتابة بالخمر فان هذا القياس غير تام لان فساد الكتابة بالخمر انما هو لاجل الخمر لا لعدم منعها من التكفير والكتابة عندنا لا تمنع من التكفير مطلقا سواء كانت حالة او مؤجلة فلا بد للخصم من اقامة الدليل على ان الكتابة المؤجلة تمنع من التكفير حتى تكون الحالة فاسدة لاجل عدم المنع من التكفير والاحتجاج بما لا شك فى فساده عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بوصف لا يشك فى فساده بل هو بديهى كقولهم اى الشافعية فى وجوب الفاتحة وعدم جواز الصلوة بثلث آيات الثلث ناقص العدد عن السبعة اى عن سورة الفاتحة فلا يتادى به الصلوة كما دون الآية لا يتادى به الصلوة لاجل ذلك فان هذا القياس بديهى الفساد فلا اثر للنقصان عن السبعة فى فساد الصلوة وانما لم تجز بما دون الآية لانه لا يسمى قرآنا فى العرف وان سمى به فى اللغة والاحتجاج بلا دليل عطف على ما قبله اى مثل الاطراد فى البطلان الاحتجاج بلا دليل لاجل النفى بان يقول هذا الحكم غير ثابت لانه لا دليل عليه فان ادعى انه غير ثابت فى ذهن المستدل فلا شك فى جوازه لان عدم وجدانه الدليل يقتضى عدم وجدانه الحكم فى علمه وان ادعى انه غير ثابت فى نفس الامر لعدم وجدانه الدليل عليه فاختلفوا فيه فقيل هو جائز لقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا اجد دليلا على عدم حرمته وقيل جائز فى الشرعيات دون العقليات لان مدعى النفى والاثبات فى العقليات مدعى حقيقة

الوجود والعدم فلابد له من دليل ولا يكفي عدم الدليل بخلاف الشرعيات فانها ليست كذلك
وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في النفي ولا في الاثبات لقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة
والبرهان على النفي والاثبات جميعا هذا ما عندي في حل هذا المقام ولما فرغ عن بيان التعليلات
الصحيحة والفاسدة شرع في بيان ما يؤتى التعليل لاجله صحيحا او فاسدا فقال وجملة ما يعلل
له اربعة الا ان الصحيح عندنا هو الرابع على ما سياتي وقال بعض الشارحين انه بيان لحكم القياس
بعد الفراغ من شرطه وركنه وهو خطأ فاحش بل بيان حكمه الذي سيجيء فيما بعد في قوله
وحكمه الاصابة بغالب الرأي وهذا بيان ما ثبت بالتعليل الاول اثبات الموجب او وصفه اي
اثبات ان الموجب للحرمة او وصفه هذا والثاني اثبات الشرط او وصفه اي اثبات ان شرط
الحكم هو او وصفه هذا والثالث اثبات الحكم او وصفه اي اثبات ان هذا الحكم مشروع او وصفه
فلابد ههنا من امثلة ست وقد بينها بالترتيب فقال كالجنسية لحرمة النساء مثال لاثبات
الموجب فان اثبات ان الجنسية وحدها موجبة لحرمة النساء مما لا ينبغي ان يثبت بالرأي والتعليل
وانما اثبتناه باشارة النص لان ربوا الفضل لما حرم بمجموع القدر والجنس فشبهة الفضل
وهي النسيئة ينبغي ان تحرم بشبهة العلة اعني الجنس وحده او القدر وحده وصفة السوم في
زكوة الانعام مثال لاثبات وصف الموجب فان الانعام موجبة للزكوة ووصفها هو السوم
مما لا ينبغي ان يتكلم فيه ويثبت بالتعليل وانما اثبتناه بقوله عم في خمس من الابل السائمة شاة
وعند مالك رح لا تشترط الاسامة لاطلاق قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم
بها والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط في النكاح ولا ينبغي ان يتكلم فيه بالرأي
والعلة وانما اثبتناه بقوله عم لا نكاح الا بشهود وقال مالك رح لا يشترط فيه الاشهاد بل الاعلان

لقوله عم اعلنوا النكاح ولو بالدف وشرطت العدالة والذكورة فيهما اى فى شهود النكاح
مثال لاثبات وصف الشرط فان الشهود شرط والعدالة والذكورة وصفه ولا ينبغى ان يتكلم
فيه بالتعليل بل نقول ان اطلاق قوله عم لا نكاح الا بشهود يدل على عدم اشتراط العدالة
والذكورة والشافعى رح يشترط لقوله عم لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل ولكونه ليس بمال
كما نقلناه سابقا والبتيراء تصغير بترا التى تانيث الابتر والمراد به الصلوة بركعة واحدة وهو
مثال للحكم اى اثبات ان هذه الصلوة مشروعة ام لا ولا ينبغى ان يتكلم فيه بالرأى والعلة وانما
اثبتنا عدم مشروعيتها بما روى انه عم نهى عن البتيراء والشافعى رح يجوزها عملا بقوله عم اذا خشى
احدكم الصبح فليوتر بركعة وصفة الوتر مثال لاثبات صفة الحكم فان الوتر حكم مشروع وصفة
كونه واجبا او سنة ولا يتكلم فيه بالرأى فاثبتنا وجوبه بقوله عم ان الله تعالى زادكم صلوة الا
وهى الوتر والشافعى رح يقول انها سنة لقوله عم لا الا ان تطوع حين سأله الاعرابى بقوله هل
على غيرهن والرابع من جملة ما يعلل له تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه اى الحكم فى
ما لا نص فيه بغالب الرأى دون القطع واليقين فالتعدية حكم لازم عندنا لا يصح القياس بدونه
والتعليل يساويه فى الوجود وجائز عند الشافعى رح لانه يجوز التعليل بالعلة القاصرة كالتعليل
بالثمنية فى الذهب والفضة لحرمة الربوا فانها لا تتعدى منهما فالتعليل عنده لبيان علية الحكم
فقط ولا يتوقف على التعدية لان صحة التعدية موقوفة على صحتها فى نفسها فلو توقفت
صحتها فى نفسها على صحة تعديتها لزم الدور والجواب ان صحتها فى نفسها لا تتوقف على
صحة تعديتها بل على وجودها فى الفرع فلا دور والدليل لنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون
موجبا للعلم او العمل والتعليل لا يفيد العلم قطعا ولا يفيد العمل ايضا فى المنصوص عليه لانه
ثابت بالنص فلا فائدة له الا ثبوت الحكم فى الفرع وهو معنى التعدية والتعليل للاقسام الثلثة

الاول ونفيها باطل يعني ان اثبات سبب او شرط او حكم ابتداء بالرأي وكذا نفيها باطل اذ لا اختيار ولا ولاية للعبد فيه وانما هو الى الشارع واما لو ثبت سبب او شرط او حكم من نص او اجماع واردنا ان نعديه الى محل آخر فلا شك ان ذلك في الحكم جائز بالاتفاق اذ هو وضع القياس واما في السبب والشرط فلا يجوز عند العامة ويجوز عند فخر الاسلام مثلا اذا قسنا اللواطة على الزنا في كونه سببا للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة يمكن جعل اللواطة ايضا سببا للحد يجوز عنده لا عندهم فان كان المصنف تابعا لفخر الاسلام كما هو الظاهر فمعنى كونه باطلا انه باطل ابتداء لا تعدية والا فالمراد به البطلان مطلقا ابتداء وتعدية فلم يبق الا الرابع يعني لم يبق من فوائد التعليل الا التعدية الى ما لا نص فيه ولما كان هذا تارة على سبيل القياس الجلي وتارة على سبيل الاستحسان وهو الدليل الذي يعارض القياس الجلي اشار الى بيانه بقوله والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يعني ان القياس الجلي يقتضي شيأ والاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي يقتضي ما يضاده فيترك العمل بالقياس ويصار الى الاستحسان فيبين نظير كل واحد ويقول كالسلم مثال للاستحسان بالاثر فان القياس يابى جوازه لانه بيع المعدوم ولكنا جوزناه بالاثر وهو قوله عم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم والاستصناع مثال للاستحسان بالاجماع وهو ان يامر انسانا مثلا بان يخرز له خفا بكذا ويبين صفته ومقداره ولم يذكر له اجلا فان القياس يقتضي ان لا يجوز لانه بيع المعدوم ولكنا تركناه واستحسنا جوازه بالاجماع لتعامل الناس فيه وان ذكر له اجلا يكون سلما وتطهير الاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهرها اذا تنجست لانه لا يمكن عصرها حتى تخرج منها النجاسة لكنا استحسنا في تطهيرها لضرورة الابتلاء بها والحرج في تنجسها وطهارة سور سباع الطير

مثال للاستحسان بالقياس الخفي فان القياس الجلي تقتضي نجاسته لان لحمه حرام والسؤر
متولد منه كسور سباع البهائم لكنا استحسنا طهارته بالقياس الخفي وهو انه انما تاكل بالمنقار
وهو عظم طاهر من الحي والميت بخلاف سباع البهائم لانها تاكل بلسانها فيختلط لعابها النجس
بالماء ثم لاخفاء ان الاقسام الثلثة الاول مقدمة على القياس وانما الاشتباه في تقديم القياس
الجلي على الخفي وبالعكس فاراد ان يبين ضابطة تيعلم بها تقديم احدهما على الآخر فقال ولما صارت
العلة عندنا علة باثرها الابد وراينا كما تقوله الشافعية من اهل الطرد قدمنا على القياس الاستحسان
الذي هو القياس الخفي اذا قوي اثره لان المدار على قوة التاثير وضعفه لا على الظهور والخفاء
فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة لكنها ترجحت على الدنيا بقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء
والامثلة كثيرة منها سور سباع الطير المذكور آنفا فان الاستحسان فيه قوي الاثر ولذا يقدم
على القياس كما حررت وفي هذا اشارة الى ان العمل بالاستحسان ليس بخارج من الحجج الاربعة
بل هو نوع اقوى للقياس فلا طعن على ابي حنيفة رح في انه يعمل بما سوى الادلة الاربعة
وقدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلى
آية السجدة في صلاته فانه يركع بها قياسا وفي الاستحسان لا يجزئه الاصل في هذا انه ان قرأ آية
السجدة يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ويركع اذا جاء اوان الركوع وان ركع في موضع آية السجدة
وينوي التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة كما هو المعروف بين الحفاظ يجوز قياسا
لا استحسانا وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولهذا اطلق الركوع على
السجود في قوله تعالى وخر راكعا واناب وجه الاستحسان انا امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم
والركوع دونه ولهذا لا ينوب عنه في الصلوة فكذا في سجدة التلاوة فهذا الاستحسان
ظاهر اثره ولكن خفي فساده وهو ان السجود في التلاوة لم يشرع قربة مقصودة بنفسها

وانما المقصود التواضع والركوع في الصلوة يعمل هذا العمل لا خارجها فلهذا لم نعمل به بل عملنا
بالقياس المستتر وصحته وقلنا يجوز اقامة الركوع مقام سجود التلاوة بخلاف الصلوة فان
الركوع فيها مقصود على حدة والسجود على حدة فلا ينوب احدهما عن الآخر ثم المستحسن بالقياس
الخفي تصح تعديته الى غيره لانه احد القياسين غاية انه خفي يقابل الجلي بخلاف الاقسام الأخر
يعني ما يكون بالاثر او الاجماع او الضرورة لانها معدولة عن القياس من كل وجه الا ترى
ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا فانه اذا
اختلفا في الثمن بدون قبض المبيع بان قال البائع بعتها بالفين وقال المشتري اشتريتها
بالف فالقياس ان لا يحلف البائع لان المشتري لا يدعي عليه شيئا حتى يكون هو منكرا
فينبغي ان تسليم المبيع الى المشتري وتحليفه على انكار الزيادة ولكن الاستحسان ان يتحالفا لان
المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع عند نقد الاقل والبائع ينكره والبائع يدعي عليه زيادة
الثمن والمشتري ينكره فيكونان مدعيين من وجه ومنكرين من وجه فيجب الحلف عليهما فاذا تحالفا
فسخ القاضي البيع وهذا حكم اي تحالفهما جميعا من حيث القياس الخفي حكم معقول يتعدى الى الوارثين
بان مات البائع والمشتري جميعا واختلف وارثاهما في الثمن قبل قبض المبيع على الوجه الذي قلنا
يتحالفان ويفسخ القاضي البيع كما كان هذا في المورثين او الاجارة اي يتعدى حكم البيع الى الاجارة
بان اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل قبض المستاجر الدار يتحالف كل واحد منهما ويفسخ
الاجارة لدفع الضرر وعقد الاجارة يحتمل الفسخ فاما بعد القبض فلم يجب يمين البائع الا بالاثر
فلم تصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري في مقدار الثمن بعد قبض المشتري المبيع فح
كان القياس من كل الوجوه ان يحلف المشتري فقط لانه ينكر زيادة الثمن الذي يدعيه البائع
والا يدعي على البائع شيئا لان المبيع سالم في يده ولكن بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان

والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادّا المقتضي وجوب التحالف على كل حال لانه مطلق عن قيد بـ
المبيع وعدمه فلما كان هذا غير معقول المعنى فلا يتعدى الى الوارثين اذا اختلفا بعد موت
المورثين الا عند محمد رح ولا الى المؤجر والمستاجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه على ما عرف
في الفقه مفصلا ثم لما كان القياس والاستحسان لا يحصلان الا بالاجتهاد ذكر بعدهما شرط
الاجتهاد وحكمه ليعلم ان اهلية القياس والاستحسان بكون من فقال وشرط الاجتهاد ان يحوي
علم الكتاب بمعانيه اللغوية والشرعية ووجوهه التي قلنا من الخاص والعام والامر والنهي وسائر
الاقسام السابقة ولكن لا يشترط علم جميع ما في الكتاب بل قدر ما يتعلق به الاحكام وتستنبط
هي منه وذلك قدر خمس مائة آية التي الفتها وجمعتها انا في التفسيرات الاحمدية وعلم السنة
بطرقها المذكورة في اقسامها مع اقسام الكتاب وذلك ايضا قدر ما يتعلق به الاحكام اعني ثلث
آلاف دون سائرها وان يعرف وجوه القياس بطرقها وشرائطها المذكورة آنفا ولم يذكر الاجماع
اقتداء بالسلف ولانه لا يتعلق به فائدة الاختلاف بالاستنباط وانما يحتاج اليه لان يعلم المسائل
الاجماعية فلا يجتهد فيها بنفسه بخلاف الكتاب والسنة فان لكل مجتهد رأيا على حدة في المشترك
والمجمل وامثاله وبخلاف القياس فانه عين الاجتهاد وعليه مدار الفقه ولذا بين حكمه على وجه تضمن
بيان حكم القياس الموعود فيما سبق فقال وحكمه الاصابة بغالب الرأي اي حكم الاجتهاد لذكره
قريبا وحكم القياس لذكره في الاجمال اصابة الحق بغالب الرأي دون اليقين حتى قلنا ان
المجتهد يخطي ويصيب والحق في موضع الخلاف واحد ولكن لا يعلم ذلك الواحد باليقين فلهذا
قلنا بحقية المذاهب الاربعة وبهذا علم باثر ابن مسعود رض في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها
قبل الدخول بها ولم يسم لها مهر فسئل ابن مسعود عنها فقال اجتهد فيها برأيي ان اصبت فمن الله
وان اخطأت فمني ومن الشيطان اري لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط وكان ذلك

٢٤٥

بعض من الصحابة ولم ينكر عليه احد منهم فكان اجماعا على ان الاجتهاد يحتمل الخطاء وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد اي في علم الله تع وهذا باطل لان منهم من يعتقد حرمة شئ ومنهم من يعتقد حله وكيف يجتمعان في الواقع وفي نفس الامر وقد روي هذا اي كون كل مجتهد مصيبا عن ابي حنيفة رح ايض ولذا نسبه جماعة الى الاعتزال وهو منزه عنه وانما غرضه ان كلهم مصيب في العمل دون الواقع على ما عرف في مقدمة البزدوي مفصلا وهذا الاختلاف في النقليات دون العقليات اي في الاحكام الفقهية دون العقائد الدينية فان المخطئ فيها كافر كاليهود والنصارى او مضلل كالروافض والخوارج والمعتزلة ونحوهم ولا يشكل بان الاشعرية والماتريدية اختلفوا في بعض المسائل ولا يقول احدهما بتضليل الآخر لان ذلك ليس في امهات المسائل التي عليها مدار الدين وايض لم يقل احد منهما بالتعصب والعداوة وذكر في بعض الكتب ان هذا الاختلاف انما هو في المسائل الاجتهادية دون تاويل الكتاب والسنة فان الحق فيهما واحد بالاجماع والمخطئ فيه معاتب والله اعلم ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء وانتهاء عند البعض يعني في ترتيب المقدمات واستخراج النتيجة جميعا واليه مال الشيخ ابو منصور رح وجماعة اخرى والمختار انه مصيب ابتداء مخطئ انتهاء لانه اتى بما كلف به في ترتيب المقدمات وبذل جهده فيها فكان مصيبا فيه وان اخطأ في آخر الامر وعاقبة الحال فكان معذورا بل ماجورا لان المخطئ له اجر والمصيب له اجران وقد وقعت في زمان داود وسليمان عم حادثة رعي الغنم حرث قوم فحكم داود عم بشئ واخطأ فيه وسليمان عم بشئ آخر واصاب فيه فيقول الله تع حكاية عنهما ففهمناها سليمان وكلا آتيناه حكما وعلما اي ففهمنا تلك الفتوى سليمان آخر الامر وكل واحد من داود وسليمان آتيناه حكما وعلما في ابتداء المقدمات فعلم من قوله ففهمناها ان المجتهد يخطئ ويصيب ومن قوله وكلا آتيناه انهما مصيبان في ابتداء

المقدمات وان اخطأ او دفي آخر الامر والقصة مع الاستدلال مذكورة في الكتب فخطأها
ان شئت ولهذا اي ولاجل ان المجتهد يخطي ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص العلة وهو ان يقول
كانت علتي حقة مؤثرة لكن تخلف الحكم عنها لمانع لانه يودي الى تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز
مجتهد ما عن هذا القول فيكون كل منهم مصيبا في استنباط العلة خلافا للبعض كمشائخ العراق
والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة لان العلة امارة على الحكم فجاز ان تجعل امارة
في بعض المواضع دون البعض وانما قيدت العلة بالمستنبطة لان العلة المنصوصة ذهب
الى تخصيصها كثير من الفقهاء كالزنا والسرقة علة للجلد والقطع ومع ذلك لا يجلد ولا يقطع
في بعض المواضع لمانع وذلك اي بيان تخصيص العلة ان يقول كانت علتي توجب ذلك
لكنه لم يجب مع قيامها لمانع فصار المحل الذي لم يثبت الحكم فيه مخصوصا من العلة بهذا
الدليل وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة بان يقول لم توجد في محل الخلاف العلة لانها
لم تصلح كونها علة مع قيام المانع فان قيل على هذا ايضا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يعجز احد عن
ان يقول لم تكن العلة موجودة ههنا اجيب بان في بيان المانع يلزم التناقض اذا ادعى اولا
صحة العلة ثم بعد ورود النقض ادعى المانع فلا يقبل اصلا بخلاف بيان عدم وجود الدليل
اذ لا يلزم فيه التناقض فلهذا يقبل وبيان ذلك في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه
او في النوم انه يفسد الصوم لفوات ركنه وهو الامساك ويلزم عليه الناسي فانه لا يفسد
صومه مع فوات ركنه حقيقة فيجيب عن هذا النقض كل واحد منا وممن جوز تخصيص العلة
على طبق رأيه فمن اجاز خصوص العلل قال امتنع حكم هذا التعليل ثمه لمانع وهو الاثر يعني قوله
تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع بقاء العلة وقلنا امتنع الحكم لعدم العلة وكانه
لم يفطر لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى الجناية وبقي الصوم

لبقاء ركنه لا المانع مع فوات ركنه كما زعم مجوز تخصيص العلة فجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم دليلا
على عدم العلة ويبنى على هذا اي على بحث تخصيص العلة بالمانع تقسيم الموانع وهي خمسة مانع
يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فانه اذا باع الحر لا ينعقد البيع شرعا وان وجد صورة ومانع يمنع تمام
العلة كبيع عبد غيره بلا اذنه فانه ينعقد شرعا لوجود المحل ولكنه لا يتم ما لم يوجد رضاء المالك وعد
هذين القسمين من قبيل تخصيص العلة مسامحة نشأت من فخر الاسلام لان التخصيص هو تخلف
الحكم مع وجود العلة وههنا لم توجد العلة الا ان يقال انها وجدت صورة وان لم تعتبر شرعا
ولهذا ابدل صاحب التوضيح اي ان بلته ما يوجب عدم الحكم مستقلا لئلا يرد عليه هذا الاعتراض
ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط في البيع فانه وجدت العلة بتمامها ولكن لم يبتدأ الحكم وهو
الملك للخيار ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكنه لم يتم معه ولهذا
يتمكن من له الخيار من فسخ العقد بدون قضاء او رضاء ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب فانه
لا يمنع ثبوت الملك ولا تمامه حتى يتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من الفسخ
بدون قضاء او رضاء ولكنه يمنع لزومه لان له ولاية الرد والفسخ فلا يكون لازما ثم لما فرغ
المصنف عن بيان شرط القياس وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال ثم العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل قسم ضروب من الدفع فان الطردية للشافعية ونحن ندفعها على وجه
يلجئهم الى القول بالتاثير والمؤثرة لنا وتدفعها الشافعية ثم نجيبهم عن الدفع وهذا البحث هو اساس
المناظرة والمحاورة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث للاصول وجعل علما آخر وتصرف
فيه بتغيير بعض القواعد وازديادها على ما نبين ان شاء الله تعالى اما الطردية فوجوه دفعها
اربعة القول بموجب العلة اي قول المعترض بموجب علة المستدل وهو التزام ما يلزمه
المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه كقولهم اي قول الشافعية في صوم رمضان

انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية بان يقول بصوم غد نويت الفرض رمضان فاذ وجدوا

العلة الطردية وهى الفرضية للتعيين اذ اينما توجد الفرضية يوجد التعيين كصوم القضاء والكفارة

والصلوة الخمس ونحن ندفعه بموجب علة فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه

باطلاق النية على انه تعيين اى سلمنا ان التعيين ضرورى للفرض ولكن التعيين نوعان

تعيين من جانب العباد قصدا وتعيين من جانب الشارع وهذا الاطلاق فى حكم التعيين

من جانب الشارع فانه قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فان قال الخصم

ان التعيين القصدى هو المعتبر عندنا كما فى القضاء والكفارة دون التعيين مطلقا فنقول

لا نسلم ان التعيين القصدى معتبر ولا نسلم ان علة التعيين القصدى فى القضاء والكفارة

هى مجرد الفرضية بل كون وقته صالحا لانواع الصيامات بخلاف رمضان فانه متعين كالمتوحد

فى المكان يصاب بمطلق اسمه. لم يذكر هذا الاعتراض اهل المناظرة لانه سطحى لا يبقى بعد الدقة

وتعيين المبحث فان استفسار المدعى عندهم وبيانه بعد الطلب واجب فلا يقبله قط والممانعة

وهى عدم قبول السائل مقدمات دليل المعلل كلها او بعضها بالتعيين والتفصيل وهى

اربعة بالاستقراء لانها اما ان تكون فى نفس الوصف اى لا نسلم ان هذا الوصف الذى

تدعيه وصفا علة بل العلة شئ آخر كقول الشافعى رح فى كفارة الافطار انها عقوبة متعلقة

بالجماع فلا تكون واجبة فى الاكل والشرب فنقول لا نسلم ان العلة فى الاصل هى الجماع

بل الافطار عمدا وهو حاصل فى الاكل والشرب ايضا بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه

لعدم الافطار او فى صلاحيته للحكم مع وجوده اى لا نسلم ان هذا الوصف صالح للحكم مع كونه

موجودا كقول الشافعى رح فى اثبات الولاية على البكر انها باكرة جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة

بالرجال فيولى عليها فنقول لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير

في موضع آخر بل الصالح له هو الصغرا وفي نفس الحكم اي لا نسلم ان هذا الحكم حكم بل الحكم شئ
آخر كقول الشافعي رح في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
لا نسلم ان المسنون في الوضوء التثليث بل الاكمال بعد تمام الفرض ففي الوجه لما استوعب الفرض
صير الى التثليث وفي الرأس لما لم يستوعب الفرض الرأس صير الى الاكمال فيكون هو سنته
دون التثليث او في نسبته الى الوصف اي لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف
بل الى وصف آخر مثل ان نقول في المسألة المذكورة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف
الى الركنية بدليل الانتقاض بالقيام والقراءة فانهما ركنان في الصلوة ولا يسن تثليثهما
وبالمضمضة والاستنشاق حيث يسن تثليثهما بلا ركنية وفساد الوضع وهو كون الوصف
في نفسه بحيث يكون آبيا عن الحكم ومقتضيا لضده ولم يذكره اهل المناظرة ويمكن درجه فيما
قالوا انه لا يتم التقريب كتعليلهم اي تعليل الشافعية لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين فانهم
قالوا اذا اسلم احد الزوجين الكافرين تقع الفرقة بينهما بمجرد الاسلام ان كانت
غير مدخول بها وبعد مضي ثلث حيض ان كانت مدخولا بها ولا يحتاج الى ان يعرض
الاسلام على الآخر نحن نقول هذا في وضعه فاسد لان الاسلام عرف عاصما للحقوق
لا رافعا لها فينبغي ان يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم بقي النكاح بينهما والا فتضاف
الفرقة الى اباء الآخر وهو معنى معقول صحيح وهذا اي فساد الوضع من اقوى
الاعتراضات اذ لا يستطيع المعلل فيها من الجواب بخلاف المناقضة فانه يلجأ
فيها الى القول بالتاثير وبيان الفرق ولهذا قدم عليها وهو بمنزلة فساد الاداء
في الشهادة فانه اذا فسد الاداء في الشهادة بنوع مخالفة للدعوى لا يحتاج بعد
ذلك الى ان تفحص عن عدالة الشاهد وصلاحه والمناقضة وهي تخلف

الحكم عن الوصف الذي ادعى كونه علة ويعبر عن هذا في علم المناظرة بالنقض واما المناقضة فهي مرادفة عندهم للمنع كقول الشافعي رح في الوضوء والتيمم انهما طهارتان فكيف افترقا في النية اي لا يفترقان في النية فاذا كانت النية فرضا في التيمم بالاتفاق فتكون في الوضوء كذلك فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن فانه ايضا طهارة للصلوة فينبغي ان تفرض النية فيه فلا بد من ان يلجئ الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتاثير بان غسل الثوب طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقي وهو معقول لا يحتاج الى النية بخلاف الوضوء فانه طهارة النجس حكمي وهو غير معقول فيحتاج الى النية كالتيمم فنقول في جوابه ان زوال الطهارة بعد خروج النجس امر معقول لان البدن كله يتنجس بخروج البول والمني بسواء ولكن لما كان المني اقل خروجا وجب الغسل فيه لتمام البدن بلا حرج بخلاف البول فانه لما كان اكثر خروجا ففي غسل كل البدن بكل مرة حرج عظيم لا جرم يقتصر على الاعضاء الاربعة التي هي اصول البدن في الحدود ووقوع الآثام منه دفعا للحرج فالاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول واما تنجس البدن وازالة الماء لها فامر معقول فلا يحتاج الى النية بخلاف التراب لانه ملوث في نفسه غير مطهر بطبعه فلذا يحتاج الى النية واما المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة الا المعارضة فيه اشارة الى انه تجري فيها الممانعة وما قبلها اعني القول بموجب العلة ولا يجري فيها ما بعدها لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع لان هؤلاء الثلثة لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع فكذا التاثير الثابت بها امثال ما ظهر اثره بالكتاب ما قلنا في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا فان طولبنا ببيان الاثر قلنا ظهر تاثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر اثره بالسنة ما قلنا في سور سواكن البيوت انه ليس بنجس قياسا على سور الهرة بعلة الطواف فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ثبت تاثيره بقوله عم

اناس من الطوافين عليكم والطوافات ومثال مالم اثره بالاجماع ما قلنا بانه لا تقطع يد السارق

فی المرة الثالثة لان فيه تفويت جنس المنفعة على الكمال فان طولبنا ببيان تاثيره قلنا ان

حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا بالاجماع وفی تفويت جنس المنفعة اتلاف ثم ان فساد الوضع

لا يتجه على العلة المؤثرة اصلا واما المناقضة فانها تتجه عليه صورة وان لم تتجه عليها حقيقة و

اشار بقوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعها بطرق اربعة وهی الدفع بالوصف ثم بالمعنی

الثابت بالوصف ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يأتي وليس معناه انه يجب دفع كل نقض بطرق اربعة

بل يجب دفع بعض النقوض ببعض الطرق وبعضها ببعض آخر منها والمجموع يبلغ اربعة

فالتعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوری عليها ودفعه كما تقول في الخارج

من غير السبيلين انه نجس خارج فكان حدثا كالبول فيورد عليه ای على هذا التعليل النقض

من جانب الشافعی رح ما اذا لم يسل فانه نجس خارج وليس بحدث فندفعه اولا بالوصف

ای ندفع هذا النقض بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج بل باد لان تحت

كل جلدة دما فاذا زالت الجلدة ظهر الدم في مكانه ولم يخرج ولم ينتقل من موضع الى موضع

بخلاف الدم السائل فانه كان في العروق وانتقل الى فوق الجلد وخرج من موضعه

ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة ای ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف وهو انه

لو سلم انه وجد وصف الخروج لكنه لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة وهو وجوب غسل ذلك

الموضع فانه يجب ولا غسل ذلك الموضع ثم يجب غسل البدن كله ولكن نقتصر على الاربعة

دفعا للحرج فيه ای بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف حجة من حيث ان وجوب

التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه لا يتجزی فلما وجب غسل ذلك الموضع وجب غسل

سائر البدن البتة وههنا لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة كانه لم يوجد

الخروج ويورد عليه صاحب الجرح السائل عطف على قوله فيورد عليه ما اذا لم يسل يعني يورد علينا من جانب الشافعي رح في المثال المذكور بطريق النقض ايرادان الاول دفعناه بطريقين والثاني هو صاحب الجرح السائل فانه نجس خارج من البدن وليس بحدث ينقض الوضوء مادام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفعه بطريقين الاول بوجود الحكم وعدم تخلفه ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني لانسلم انه ليس بحدث بل هو حدث لكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت وبالغرض اي ندفعه ثانيا بوجود الغرض من العلة وحصوله فان غرضنا التسوية بين الدم والبول وذلك حاصل فان البول حدث فاذا لزم صار عفوا لقيام الوقت في صورة سلسل البول فكذا هذا يعني الدم كان حدثا فاذا لزم صار عفوا ليساوي البول المقيس عليه فصار مجموع دفوع النقض اربعة ثم بعد الفراغ من دفع النقض شرع في المعارضة الواردة على العلة المؤثرة فقال واما المعارضة فنوعان وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام الدليل عليه الخصم فان كان هو ذلك الدليل الاول بعينه فهو النوع الاول والا فهو النوع الثاني فالنوع الاول معارضة فيها مناقضة وهي القلب في اصطلاح الاصول والمناظرة معا فهو من حيث انه يدل على نقيض مدعى المعلل يسمى معارضة ومن حيث ان دليله لم يصلح دليلا له بل صار دليلا للخصم يسمى مناقضة لخلل في الدليل ولكن المعارضة اصل فيه والنقض ضمني لان النقض القصدي لا يرد على الدليل المؤثر ولذلك سمي معارضة فيها المناقضة ولم يسم مناقضة فيها المعارضة وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ من قلب القصعة اي جعل اعلاها اسفلها واسفلها اعلاها فان العلة اعلى والحكم اسفل وهو لا يتحقق الا اذا جعل الوصف في القياس حكما شرعيا يقبل الانقلاب لا الوصف المحض الذي لا يقبله كقولهم اي الشافعية ان الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين يعني ان الاسلام

ليس بشرط للاحصان فكما ان المسلمين يرجم بعضهم ويجلد بعضهم فكذا الكفار فجعل جلد
المائة علة لرجم الثيب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان
الاسلام شرطا للاحصان والكفار ليس عليهم الا الجلد بكرا كان او ثيبا عارضناهم بالقلب
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم اي لا نسلم ان الجلد علة للرجم في المسلمين
بل الرجم علة للجلد فيهم فهذه معارضة لانها تدل على خلاف مدعى المعلل الذي هو رجم ثيبهم
وفيها مناقضة لدليلهم بانه لا يصلح علة والمخلص منه يعني ان من اراد ان لا يرد على علته
القلب في المآل فطريقه من الابتداء ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال فانه يمكن ان يكون
الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء يكون دليلا عليه كالنار مع الدخان بخلاف العلية فانه
يتعين ان يكون احدهما علة والآخر معلولا فالقلب يضره ولكن هذا المخلص لا ينفع ههنا
للشافعي رح اذ لا مساواة بينهما لان الرجم عقوبة غليظة وله شروط والجلد ليس كذلك وينفعنا
لو قلنا الصوم عبادة تلزم بالنذر فتلزم بالشروع اذ لو قلب الخصم فيقول انما يلزم بالنذر لانه
يلزم بالشروع قلنا بينهما مساواة فيمكن ان يستدل بحال كل منهما على الآخر ولا ضير فيه والثاني
قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد ان كان شاهدا له اي للخصم فهو كقلب الجراب بجعل ظهره
بطنا وبطنه ظهرا فان ظهر الوصف كان اليك والوجه الى الخصم فان قلب بعده فصار ظهره
اليه ووجهه اليك فهو معارضة من حيث انه يدل على خلاف مدعى الخصم وفيه مناقضة من حيث
ان دليله لم يدل على مدعاه وهذا هو الذي يسميه اهل المناظرة بالمعارضة بالقلب ويجري في كثير
من الاحيان في المغالطة العامة الورود كما بينوه في كتبهم كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء فجعلت الفرضية علة للتعيين فعارضناه بالقلب
وجعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية

بعد تعيينه كصوم القضاء انما يحتاج الى تعيين واحد فقط لا زائد فيه فهنا كذلك لكنه انما تعين

بالشروع وهذا التعين قبله من جانب الشارع حيث قال اذا انسلخ شعبان فلا صوم

الا عن رمضان فصوم رمضان وصوم القضاء سواء في انه لا يحتاج الى تعيين بعد تعيين

لكن الرمضان لما كان معينا قبل الشروع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما

لم يكن متعينا قبل الشروع احتاج الى تعيين العبد مرة وقد تقلب العلة من وجه آخر غير

الوجهين المذكورين وهو ضعيف كقولهم اي الشافعية في حق النوافل حيث لا تلزم بالشروع

ولا تقضى بالافساد عندهم هذه عبادة لا يمضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها من غير فساد

بظهور الحدث من المصلي لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه اذا فسد يجب فيه المضي والقضاء

بعده فلا تلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم

لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه اي في النفل عمل النذر والشروع باللزوم كما استوى

عملهما في الوضوء بعدم اللزوم فالوصف الذي جعله الشافعي رح دليلا على عدم اللزوم بالشروع

في النفل وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة لاستواء النذر والشروع ويلزم منه اللزوم

بالشروع فكان قلبا من هذه الحيثية وانما كان هذا القلب ضعيفا لانه ما اتى بصريح نقيض الخصم

اعني اللزوم بالشروع بل اتى بالاستواء الملزوم له ولان الاستواء مختلف ثبوتا وزوالا ففي

الوضوء من حيث كونه غير لازم بالشروع والنذر وفي النفل من حيث كونه لازما بهما ويسمى

هذا عكسا اي شبيها بالعكس لا عكسا حقيقيا لان العكس الحقيقي هو رد الشيء على سننه الاول لما

يقع في قولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء وهو

يصلح للترجيح على ما سياتي لان ما يطرد وينعكس اولى مما يطرد ولا ينعكس وهذا لما كان رد الشيء على خلاف سننه

الاول كان داخلا في القلب شبيها بالعكس وانما جعله عكسا اتباعا لفخر الاسلام والثاني المعارضة الخالصة

عن معنى المناقضة ويسمى هذا فى عرف المناظرة معارضة بالغير وهى نوعان احدهما المعارضة فى حكم الفرع بان يقول المعترض لنا دليل يدل على خلاف حكمك فى المقيس وله خمسة اقسام

كلها صحيحة مستعملة فى علم الاصول على ما قال وهو صحيح سواء عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة وهذا هو القسم الاول منها وذلك بان يذكر علة دالة على نقيض حكم المعلل صريحا بلا زيادة ونقصان نظيره ما اذا قال الشافعى رح المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فى الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف او بزيادة هى تفسير وهذا هو القسم الثانى منها ونظيره ان نقول فى المثال المذكور وقت المعارضة ان المسح ركن فى الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله فقولنا بعد اكماله زيادة على قدر المعارضة ولكنه تفسير للمقصود ولكن يشكل ان هذا المثال ليس للمعارضة الخالصة بل للقسم الثانى من القلب على قياس ما قلنا فى مسألة صوم رمضان بعد تعينه ولم ار مثالا لهذا القسم من المعارضة الخالصة او تغيير عطف على قوله تفسير اى زيادة هى تغيير وقرينة لقوله وفيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول لكن تحته معارضة للاول فهو حال عن قوله تغيير وقيد له فيكون مشتملا على القسم الثالث والرابع وهذا هو الحق وقد فهم بعض الشارحين ان قوله او تغيير قسم ثالث وقوله او فيه نفى لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول بكلمة او دون الواو وكل منهما قسم رابع وهذا خطأ فاحش نشأ من تحريف الواو الى او فنظير القسم الثالث قولنا فى اليتيمة انها صغيرة يولى عليها بولاية الانكاح كالتى لها اب فقال الشافعى رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال اذ لا ولاية للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق فهذه معارضة بزيادة هى تغيير وهى قولنا بولاية الاخوة وفيه نفى لما لم يثبته الاول لانا ما اثبتنا فى التعليل ولاية الاخوة بل مطلق الولاية حتى نفى المعارض اياها ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا انتفت ولاية الاخوة انتفى سائرها اذ لا قائل بالفصل بين الاخ

وغيره ونظير القسم الرابع قولنا ان الكافر يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه
كالمسلم فعارضه اصحاب الشافعي رح وقالوا ان الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي فيه
ابتداء الملك وبقاءه كالمسلم لكنه لا يملك القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه عن ملكه فكذلك لا يملك
ابتداء ملكه ففي هذه المعارضة زيادة هي تغيير وهو قوله وجب ان يستوي وفيه اثبات لما نفيه
الاول لانا ما نفينا الاستواء بين الابتداء والبقاء في التعليل حتى يثبته الخصم في المعارضة وانما
اثبتنا الاستواء بين البيع والشراء ولكن تحته معارضة للاول لانه اذا ثبت الاستواء بين
الابتداء والبقاء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فيصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك
ابتداء فيتصل بموضع النزاع من هذا الوجه او في حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول عطف على قوله
بضد ذلك الحكم اي لم يعارضه بضد الحكم الاول بل يعارضه في حكم آخر غير الاول لكن فيه نفي
الاول وهذا هو القسم الخامس منها نظيره ما قال ابو حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها اي اخبرت
بموته فاعتدت وتزوجت بزوج آخر فجاءت بولد ثم جاء الزوج الاول حيا ان الولد للزوج الاول
لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد
فيستوجب به النسب كما لو تزوجت امرأة بغير شهود وولدت منه يثبت النسب منه وان كان
الفراش فاسدا فهذه المعارضة لم تكن لنفي النسب عن الاول بل لاثبات النسب من الثاني
لكن فيه نفي الاول لانه اذا ثبت من الثاني ينتفي عن الاول لعدم تصور النسب من شخصين
فيحتاج حينئذ الى الترجيح فنقول الاول صاحب فراش صحيح والثاني صاحب فراش فاسد
والصحيح اولى من الفاسد فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماءه وهو اولى من الغائب
فيطرح فقه المسألة وهو ان الملك اي الصحة احق بالاعتبار من الحضرة والماء فان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة والحقيقة اولى من الشبهة والثاني في علة الاصل

اى النوع الثانى من المعارضة الى الصحة المعارضة فى علة المقيس عليه بان يقول عندى دليل
يدل على ان العلة فى المقيس عليه شئ آخر لم يوجد فى الفرع وهى ثلثة اقسام كلها باطلة على ما قال
وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى هذا هو القسم الاول كما اذا عللنا فى بيع الحديد بانه موزون
قوبل بجنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه السائل بان العلة عندنا فى
الاصل هى الثمنية وتلك لا تتعدى الى الحديد او تتعدى الى فرع مجمع عليه وهو القسم الثانى كما
اذا عللنا فى حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بالكيل والجنس كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان العلة فى الاصل ليست ما قلت بل هى الاقتيات والادخار وهو معدوم فى الجص وان كان
يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والدخن او مختلف فيه اى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل فى المسألة المذكورة بان العلة فى الاصل هو الطعم
ولم يوجد فى الجص وهو يتعدى الى فرع مختلف فيه اعنى الفواكه وما دون الكيل فهذه الاقسام
كلها باطلة لان الوصف الذى يدعيه السائل لا ينافى الوصف الذى يدعيه المعلل اذ الحكم يثبت
بعلل شتى فان لم يكن وصفه متعديا ففساده ظاهر لان المقصود بالتعليل التعدية وان كان
متعديا كانت المعارضة ايضا فاسدة لانها لا تعلق لها بالمتنازع فيه الا انها تفيد عدم تلك العلة
فيه وهو لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح فى الاصل اى فى اصل وضعه وجوهره ولكن يذكر على
سبيل المفارقة التى هى باطلة عند اهل الاصول فاذكره على سبيل الممانعة ليخرج عن حيز الفساد الى
حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصفه معا وانما تذكر هذه القاعدة ههنا لان المعارضة فى
علة الاصل هى المسماة بالمفارقة عندهم لانه اتى السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل
والفرع وهو فاسد عند الاكثر فاذا اتى السائل بكلام لطيف مقبول فى ضمن هذه المفارقة
الفاسدة فلا بد ان يذكر ذلك الكلام بعينه فى ضمن الممانعة ليكون ذلك الكلام مقبولا بمادته

وهيأته معا مثاله ما قال الشافعی رح فی اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ینفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن یلاقی حق المرتهن بالابطال فکان باطلا کالبیع فمن جوز
منا المفارقة قال فی جوابه ان الاعتاق لیس کالبیع لان البیع یحتمل الفسخ والعتق لا یحتمله
فلا یصح القیاس وهذا الفرق هو المعارضة فی علة الاصل لان قائله یقول ان علة عدم
جواز البیع هی کونه محتملا للفسخ بعد وقوعه فهذا السؤال وان کان مقبولا فی نفسه لکنه لما جاء
به السائل علی سبیل المفارقة لا یقبل منه فکان حقه ان نورده نحن علی سبیل الممانعة فنقول
لا نسلم ان الاعتاق کالبیع فان حکم البیع التوقف علی اجازة المرتهن فیما یجوز فسخه لا الابطال
وانت فی الاعتاق تبطل اصلا ما لا یجوز فسخه بعد ثبوته حتی لو اجاز المرتهن لا ینفذ اعتاقه
عندک ولما فرغ عن بیان المعارضة شرع فی بیان دفعها فقال واذا قامت المعارضة کان
السبیل فیها الترجیح ای ترجیح احد المعارضین علی الآخر بحیث تندفع المعارضة فان لم تتأت
للمجیب الترجیح صار منقطعا وان تتأت له فللسائل ان یعارضه بترجیح آخر وهذا هو حکم المعارضة
فی القیاس واما المعارضة فی النقلیات فقد مضی بیانها وهو عبارة عن فضل احد المثلین
علی الآخر وصفا ای بیان فضل احد المثلین والا یکون تعریفا للرجحان لا للترجیح ومعنی قوله
وصفا ان لا یکون ذلک الشیء الذی یقع به الترجیح دلیلا مستقلا بنفسه بل یکون وصفا
للذات غیر قائم بنفسه ولهذا یترجح شهادة العادل علی شهادة الفاسق ولا یترجح شهادة
اربعة علی شهادة شاهدین حتی لا یترجح القیاس علی قیاس یعارضه بقیاس آخر ثالث یؤیده
لانه یصیر کان فی جانب قیاسا وفی جانب قیاسین وکذا الحدیث لا یترجح علی حدیث
یعارضه بحدیث ثالث یؤیده والکتاب لا یترجح علی آیة تعارضه بآیة ثالثة تؤیده وانما تترجح
کل واحد من القیاس والحدیث والکتاب بقوة فیه فیکون الاستحسان الصحیح الاثر مقدما

على القياس الجلي الفاسد الاثر والحديث الذي هو مشهور مقدما على خبر الواحد والكتاب الذي هو محكم قطعي مقدما على ما هو ظني وكذا اصحاب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجلا رجل جراحة واحدة وجرحه آخر جراحات متعددة ومات المجروح بها كانت الدية بين الجارحين سواء بخلاف ما اذا كان جراحة احدهما اقوى من الآخر اذ هو سبب الموت انه بان قطع واحد يد رجل والآخر حز رقبته كان القاتل هو الحاز اذ لا يتصور الانسان بدون الرقبة ويتصور بدون اليد وكذا الشفيعان في الشقص الشائع المبيع بسهمين متفاوتين سواء في استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه صورتها دار مشتركة بين ثلثة نفر لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف مثلا نصيبه وطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رح يقضي بالشقص المبيع اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدره وانما وضع المسألة في الشقص وان كان حكم الجوار عندنا كذلك ليتأتى فيه خلاف الشافعي رح وما يقع به الترجيح اي ترجيح احد القياسين على الآخر اربعة بقوة الاثر كالاستحسان في معارضة القياس والاثر في الاستحسان اقوى فيترجح عليه فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون الشاهد الاعدل راجحا على العادل لان اثره اقوى اجيب بانا لا نسلم ان العدالة تختلف بالزيادة والنقصان فانها عبارة عن الانزجار عن محظورات الدين بالاحتراز عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وهو امر مضبوط لا تتفاوت وانما الاختلاف في التقوى وبقوة ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به بكون وصفه الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في صوم رمضان انه متعين من جانب الله تعالى فلا يجب التعيين على العبد في النية اولى من قولهم صوم فرض فيجب تعيين النية

فيه كصوم القضاء لان هذا اي وصف الفرضية الذي اورده الشافعي رح مخصوص في
الصوم بخلاف التعيين الذي اوردناه فقد تعدى الى الودائع والغصوب والمبيع في البيع الفاسد
اي اذا رد الوديعة الى المالك والمغصوب اليه او رد المبيع الفاسد الى البائع باي جهة
كانت يخرج عن العهدة ولا يشترط تعيين الدفع من حيث كونه وديعة او غصبا او بيعا فاسدا
لانه متعين لا يحتمل الرد بجهة اخرى فيكون ثبات التعيين على حكمه اقوى من ثبات الفرضية
على حكمها وقيل عليه ان هذا انما يرد لو كان تعليل الخصم بمجرد الفرضية اما اذا كان تعليله هو صوم
الفرض فلا يناسب بمقابلته ايراد مسالة رد الوديعة والمغصوب والبيع الفاسد وبكثرة
اصوله اي اذا شهد لقياس واحد اصل واحد ولقياس آخر اصلان او اصول يترجح هذا
على الاول والمراد بالاصل المقيس عليه ولا يكون هذا من قبيل كثرة الادلة القياسية او كثرة
اوجه الشبه بشيء فان هذه كلها فاسدة وكثرة الاصول صحيحة كقولنا في مسح الراس انه مسح
فلا يسن تثليثه فان اصله مسح الخف والجبيرة والتيمم بخلاف قول الشافعي رح انه ركن
فيسن تثليثه فانه لا اصل له الا الغسل وبالعدم عند العدم وهو العكس اي اذا كان وصف
يطرد وينعكس كان اولى من وصف يطرد ولا ينعكس فالاطراد هو الوجود عند الوجود فقط
والانعكاس هو العدم عند العدم مثل قولنا في مسح الراس انه مسح فلا يسن تكراره فانه
ينعكس الى قولنا ما لا يكون مسحا فيسن تكراره كغسل الوجه ونحوه بخلاف قول الشافعي رح
انه ركن فيسن تكراره فانه لا ينعكس الى قوله ما ليس بركن لا يسن تكراره فان المضمضة
والاستنشاق ليس بركن ومع ذلك يسن تكراره ثم اراد ان يبين حكم تعارض الترجيحين
فقال واذا تعارض ضربا ترجيح كما تعارض اصل القياسين كان الرجحان في الذات
احق منه في الحال اي من الرجحان الحاصل في الحال لان الحال قائمة بالذات تابعة لها

في الوجود والظهور للتابع في مقابلة المتبوع فينقطع حق المالك بالطبخ والشي تفريع على
القاعدة المذكورة وذلك بانه اذا غصب رجل شاة رجل ثم ذبحها وطبخها وشواها فانه قطع
عندنا حق المالك عن الشاة ويضمن قيمتها للمالك لانه تعارض ههنا ضربا ترجيح فان ان
نظر الى ان اصل الشاة كان للمالك ينبغي ان ياخذها المالك ويضمنه النقصان وان نظر
الى ان الطبخ والشي كانا من الغاصب ينبغي ان ياخذها الغاصب ويضمن القيمة ولكن
رعاية هذا الجانب اقوى من رعاية المالك لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه والعين
هالكة من وجه فحق المالك في العين ثابت من وجه دون وجه وحق الغاصب في الصنعة
ثابت من كل وجه وكان الصنعة بمنزلة الذات والعين بمنزلة الوصف وان كان الامر
في ظاهر الحال بالعكس اذ كانت الشاة اصلا والصنعة وصفا على ما ذهب اليه الشافعي رح
واشار اليه المص بقوله وقال الشافعي رح صاحب الاصل وهو المالك احق لان الصنعة
قائمة بالمصنوع تابعة له فجرى الشافعي رح على ظاهره وجرينا على الدقة ولما فرغ عن بيان
الترجيحات الصحيحة شرع في الفاسدة فقال والترجيح بغلبة الاشباه وبالعموم وقلة الاوصاف
فاسد عندنا وقد ذهب الى صحة كل منها الامام الشافعي رح فمثال غلبة الاشباه قول الشافعية ان
الاخ يشبه الوالد والولد من حيث المحرمية فقط ويشبه ابن العم من وجوه كثيرة وهي جواز اعطاء
الزكوة لكل منها الآخر وحل نكاح حليلة كل منهما الآخر وقبول شهادة كل منهما الآخر فيكون الحاقه
بابن العم اولى فلا يعتق على الاخ اذا ملكه وعندنا هو بمنزلة ترجيح احد القياسين بقياس آخر
وقد عرفت بطلانه ومثال العموم قول الشافعية ان وصف الطعم في حرمة الربوا اولى
من القدر والجنس لانه يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول
الا الكثير وهذا باطل عندنا لانه لما جاز عنده التعليل بالعلة القاصرة فلا رجحان للعموم على الخصوص

ولان الوصف بمنزلة النص وفي نص الخاص اخبر عنده على العام فينبغي ان يكون ههنا ايضا
كذلك ومثال قلة الاوصاف قول الشافعية ان الطعم وحده او الثمنية وحدها قليل فيفضل
على القدر والجنس الذي قلتم به مجتمعة وهذا باطل عندنا لان الترجيح للتاثير دون القلة والكثرة
فرب علة ذات جزئين اقوى في التاثير من علة ذات جزء واحد واذا ثبت دفع العلل بما ذكرنا
بدا شروع بحث في انتقال المعلل الى كلام آخر بعد الزامه يعني اذا ثبت دفع العلل الطردية والمؤثرة
بما ذكرنا من الاعتراضات او دفع العلل الطردية فقط على ما يفهم من كلام البعض كانت غاية
ان لجي الى الانتقال اي غاية المعلل ان يضطر الى الانتقال وهو اربعة اقسام لانه اما ان ينتقل
من علة الى علة اخرى لاثبات الاولى كما اذا علل في الصبي المودع مالا انه اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك من جانب المودع فان قال السائل لا نسلم انه مسلط
على الاستهلاك بل على الحفظ ينتقل المعلل الى علة اخرى يثبت بها العلة الاولى اعني التسليط
على الاستهلاك ابتداء او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كما اذا علل على جواز اعتاق
المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن الكفارة بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل
الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة فان قال الخصم انا قائل
ايضا بموجبه لو عندي عقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة وانما المانع هو نقصان تمكن
في الرق بسبب هذا العقد اذ العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فحينئذ ينتقل المعلل من حكم
الى حكم آخر بالعلة المذكورة ويقول هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الرق اذ لو كان
كذلك لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت الحرية من وجه والحرية من وجه لا تحتمل
الفسخ فقد اثبت المعلل بالعلة الاولى اعني احتمال الكتابة الفسخ الحكم الآخر وهو عدم ايجاب
نقصان مانع من الرق او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى كما في المسألة المذكورة بينهما

افاقال السائل ان عندی هذا العقد لا یمنع من التکفیر بل المانع نقصان الرق فیقول المعلل
هذا عقد معاملة بین العباد کسائر العقود فوجب ان لا یوجب نقصانا فی الرق مثله فهذا
انتقال الی حکم آخر وعلة اخری کما تری او ینتقل من علة الی علة اخری لاثبات الحکم الاول
لا لاثبات العلة الاولی ولم یوجد له نظیر فی المسائل الشرعیة ولهذا قال وهذه الوجوه صحیحة
الا الرابع لان الانتقال انما جوز لیکون مقاطع البحث فی مجلس المناظرة ولا یتم ذلک فی الرابع
لان العلل غیر متناهیة فی نفس الامر فلو جوزنا الانتقال الی العلل لاجل الحکم الاول بعینه
لتسلسل الی ما لا یتناهی ثم اورد علی هذا ان ابراهیم قد انتقل الی علة اخری لاثبات الحکم
الاول حیث حاجه نمرود اللعین لاثبات الاله فقال ابراهیم عم ربی الذی یحیی ویمیت
قال نمرود انا احیی وامیت فامر باطلاق احد المسجونین وقتل الآخر فانتقل ابراهیم عم
لاثبات الاله الی علة اخری وقال فان الله یأتی بالشمس من المشرق فأت بها
من المغرب فبهت نمرود وسکت فاجاب المصنف رح عنه بقوله ومحاجة الخلیل عم مع اللعین
لیست من هذا القبیل لان الحجة الاولی کانت لازمة حقة ولکن لم یفهم اللعین مراده فوسع
للخلیل ان یقول هذا لیس باحیاء وامانة بل اطلاق وقتل وعلیک ان تمیت الحی بقبض الروح
من غیر آلة وتحیی الموتی باعادة الحیوة فیهم الا انه انتقل دفعا للاشتباه من الجهال فانهم کانوا
اصحاب الظواهر لا یتأملون فی حقائق المعنی الدقیقة فضم الیها الحجة الظاهرة بلا اشتباه
لینقطع مجلس المناظرة ویعترفون بالعجز ثم لما فرغ المصنف رح عن بحث الادلة الاربعة اراد ان
یبحث بعدها عما ثبت بالادلة وقد قلت فیما سبق ان موضوع علم الاصول علی المذهب المختار
هو الادلة والاحکام جمیعا فبعد الفراغ عن الاول شرع فی الثانی فقال **فصل** ثم جملة
ما ثبت بالحجج التی سبق ذکرها علی باب القیاس یعنی الکتاب والسنة والاجماع شیئان

الاحكام وما يتعلق بالاحكام وانما استثنيت القياس لانه لا يثبت شيئا وانما هو للتعدية
ولو اريد بالثبوت المعنى الاعم فيمكن ان يراد بالحجج الادلة الاربعة والمراد بالاحكام الاحكام
التكليفية وبما يتعلق به الاحكام الوضعية وقد ذكروا هذه القواعد منتشرة والذي يعلم من
التوضيح في ضبطها ان الحكم مفتقر الى الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به فالحاكم هو الله تعالى
والمحكوم عليه هو المكلف والمحكوم به فعل المكلف من العبادات والعقوبات وغيرهما
والاحكام صفات فعل المكلف من الوجوب والندب والفرضية والعزيمة والرخصة فعلى
هذا التحقيق الاحكام هي صفات الفعل وقد مضى ذكرها بعد بحث الكتاب في العزيمة والرخصة
وهذا البحث مبحث فعل المكلف يعني المحكوم به ومبحث المحكوم عليه ياتي بعده في بيان الاهلية
والامور المعترضة عليها وبالجملة لا يخلو تقسيم القدماء عن مسامحة اما الاحكام فاربعة يعني المحكوم
به الذي هو عبارة عن فعل المكلف اربعة انواع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو
ما يتعلق به النفع العام كحرمة البيت فان نفعه عام للناس باتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا
فان نفعه عام للناس بسلامة انسابهم وانما نسب الى الله تعالى تعظيما والا فالله تعالى متعال
عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون حقا له بهذا الوجه ولا بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك والثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
ولهذا ابيح باباحة المالك والثالث ما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف فان فيه
حق الله تعالى من حيث انه جزاء هتك حرمة العفيف الصالح وحق العبد من حيث
ازالة العار للمقذوف لكن حق الله غالب حتى لا يجري فيه الارث والعفو وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فتنعكس الاحكام والرابع ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص
فان فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب

لحرمان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى

ثمانية انواع عبادات خالصة لا يشوبها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وفروعه وهي الصلوة

والزكوة والصوم والحج وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو صحيح بدونها

وهي اي العبادات انواع ثلثة اصول ولواحق وزوائد يعني ان في مجموع الايمان

وفروعه هذه الثلثة لا ان في كل منها هذه الثلثة فالايمان اصله التصديق والملحق به الاقرار

والزوائد هي الفروع الباقية او نقول الزوائد في الايمان هي تكرار الشهادة والاصل

في الفروع الصلوة لانها عماد الدين ثم الزكوة تلحق بها لان نعمة المال فرع لنعمة البدن

ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس ثم الحج ثم الجهاد فهذه الفروع فيما بينها اصول ولواحق وج

الزوائد هي نوافل العبادات وسننها وعقوبات كاملة في كونها زاجرة كالحدود وهي حد

الزنا وحد الشرب وحد القذف وحد السرقة وعقوبات قاصرة مثل حرمان الميراث

بسبب قتل المورث فان العقوبة الكاملة هي القصاص في حقه وهذا قاصر منه ولهذا

يجري به الصبي وحقوق دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان فيها

معنى العبادة من حيث انها تؤدى بالصوم والاعتاق والاطعام والكسوة ومعنى

العقوبة من حيث انها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال محرمة صدرت عن

العباد وعبادة فيها معنى المؤنة اي المحنة والثقل كصدقة الفطر فانها في اصلها عبادة

ملحقة بالزكوة ولهذا اشترط لها الاغناء ولكن فيها معنى المؤنة ولهذا تجب عمن يمونه وينفق

عليه كنفسه واولاده الصغار وعبيده المملوكين فانه لما انعم بالنفقة والولاية وجب ان

يمونهم بالصدقة ايضا لدفع البلاء ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر فانه في نفسه مؤنة

الارض التي يزرعها ولو لم يعط العشر للسلطان لاستر الارض منه واحالها بيد آخر

ولكن فيها معنى العبادة وهو انه يصرف مصارف الزكوة ولا يجب الا على المسلم فحمل فعلهم المزارعة على كسب الحلال الطيب ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه في نفسه مؤنة للارض التي يزرعها والاشتغال بزراعتها السلطان منه واحالها بيد آخر ولكن فيه معنى العقوبة من حيث انه يجب على الكفار الذين اشتغلوا بزراعة الدنيا ونبذوا الآخرة وراء ظهورهم وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وتولى اخذه وقسمته من كان خليفته في الارض وهو السلطان كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله فينبغي ان يكون المصاب به وهو الغنيمة كلها لله تعالى لكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه عليهم وابقى الخمس لنفسه وكذا المعادن فانها اسم لما خلقه الله في الارض من الذهب والفضة فينبغي ان يكون كله لله تعالى ولكن الله تعالى احل للواجد او للمالك اربعة اخماسه منة منه وفضلا وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرهما من الدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح ونحوه وهذه الحقوق اي جنسها سواء كان حقا لله او للعبد المذكور عن قريب تنقسم الى اصل وخلف يقوم مقام الاصل عند التعذر فالايمان اصله التصديق والاقرار جميعا عند الله تعالى ثم صار الاقرار وحده اصلا مستبدا خلفا عن التصديق في حق احكام الدنيا بان يقوم الاقرار مقامه في حق ترتب احكامه كما في المكره على الاسلام اجرى الاقرار مقام مجموع التصديق والاقرار وان علم عدم التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين في حق الصغير خلفا عن اداء الصغير الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين ويجري عليه احكامه بالميراث وصلوة الجنازة ونحوها ثم صارت تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية الابوين في اثبات الاسلام في الصبي الذي سباه اهل الاسلام واخرجوه الى دارهم يحكم عليه بالاسلام في الصلوة عليه بحكم التبعية وليس هذا

خلفا عن خلف بل كل ذلك خلف عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض وكذلك

الطهارة بالماء اصل والتيمم خلف عنه وهذا القدر بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق حتى

يرتفع الحدث بالتيمم فيثبت به اباحة الصلوة الى غاية وجود الماء وعند الشافعي رح ضروري

اي لا يرتفع به الحدث اصالة ولكن يبيح الصلوة لضرورة الاحتياج فلا يجوز بتيمم واحد صلاتان

مكتوبتان بل يجب لكل مكتوبة تيمم آخر ثم استدرك من قوله هذا الخلف عندنا مطلق بقوله لكن

الخلافة بين الماء والتراب في قول ابي حنيفة وابي يوسف رح لان الله تعالى قال فان لم

تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فجعل التراب خلفا عن الماء وعند محمد وزفر رح بين الوضوء والتيمم

الحاصلين من الماء والتراب لا بين المؤثرين لان الله تعالى امر اولا بالوضوء بقوله فاغسلوا

ثم امر بالتيمم عند العجز عن الوضوء ويبتنى عليه اي على هذا الاختلاف المذكور مسألة امامة المتيمم

للمتوضيين لانه يجوز عند الشيخين رح فان التراب ان كان خلفا عن الماء لكن التيمم ليس

بخلف عن الوضوء بل هما سواء فيجوز اقتداء احدهما بالآخر ايهما كان ولا يجوز عند محمد وزفر رح

لان التيمم لما كان خلفا عن الوضوء كان المتيمم خلفا عن المتوضي فلا يجوز الاقتداء بالاضعف

والخلافة لا تثبت الا بالنص او دلالته فلا تثبت بالرأي كما لا يثبت الاصل به وشرطه اي شرط

كونه خلفا عدم الاصل في الحال على احتمال الوجود ليصير السبب منعقدا للاصل اولا فيصح

الخلف ثانيا فاذا لم يحتمل الاصل الوجود فلا يصح الخلف عنه وكذا اذا كان الاصل موجودا بنفسه

فلا يصح الخلف ايضا ونظير هذه اي ثمرة احتمال الاصل للوجود في يمين الغموس والحلف

على مس السماء فان في يمين الغموس لا تجب الكفارة اذ لا يتصور البر الذي هو الاصل

فان زمان الماضي قد فات عن الحالف ولا قدرة له عليه وفي الحلف على مس السماء

يتصور البر ويمكن لان الانبياء والملائكة يمسونه وللاولياء ايضا ممكن بخرق العادة ولكن العجز

ظاهر في الحال فتجب الكفارة له واما التقسيم الثاني من التقسيم المذكور في اول الفصل وهو

ما يتعلق به الاحكام فاربعة الاول السبب وهو اقسام اربعة الاول سبب حقيقي وهو ما يكون

طريقا الى الحكم اي مفضيا اليه في الجملة بخلاف العلامة فانها دالة عليه لا مفضية اليه من غير

ان يضاف اليه وجوب الحكم كما يضاف ذلك الى العلة ولا وجود كما يضاف ذلك الى الشرط

ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه بحيث لا يكون له تاثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة

ولا بغير واسطة اذ لو كان كذلك لم يكن سببا حقيقيا بل سببا له شبهة العلة او سببا فيه

معنى العلة لكن تخلل بينه اي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب اذ لو كانت

مضافة الى السبب والحكم مضاف اليها كان السبب علة العلة لا سببا حقيقيا على ما سيأتي

كدلالة انسان على مال انسان او نفسه ليسرقه او يقتله فانها سبب حقيقي للسرقة والقتل

لانها تفضي اليه من غير ان تكون موجبة او موجدة له ولا تاثير لها في فعل السرقة اصلا

لكن تخلل بين الدلالة وبين السرقة ما هو غير مضافة الى الدلالة وهو فعل السارق المختار بقصده

اذ لا يلزم ان من دل احد على فعل شيء يفعله المدلول البتة بل الفعل الذي يفعله على تردد منه لانه

فان وقع منه السرقة او القتل لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب محض لا صاحب علة

وعلى هذا فينبغي ان لا يضمن من سعى الى سلطان ظالم في حق احد بغير حق حتى غرمه مالا لانه

صاحب سبب محض لكن افتى المتاخرون بضمانه لفساد الزمان بالسعي الباطل وكثرة

السعاة فيه واما المحرم الدال على صيد فانما ضمن قيمته لانه ترك الامان الملتزم باحرامه لفعل

الدلالة كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ الملتزم فان اضيفت

العلة المتخللة بين السبب والحكم اليه اي الى السبب صار للسبب حكم العلل في وجوب

الضمان عليه لان الحكم مضاف الى العلة والعلة مضافة الى السبب فكان السبب علة العلة

وهذا هو القسم الثاني من السبب وفيه فائدة الاحتراز عن قوله علة لا تضاف الى السبب كسوق
الدابة وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطيها في حالة السوق والقود وقد
تخلل بينه وبين التلف ما هو علة له وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق والقود لان
الدابة لا اختيار لها في فعلها سيما اذا كان احد سائقا او قائدا لها والعلة ليست صالحة للحكم
فيضاف التلف الى علة العلة فيما يرجع الى بدل المحل وهو ضمان الدية والقيمة واما فيما يرجع
الى جزاء المباشرة فلا يكون مضافا اليها فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقد
واليمين بالله تعالى بان يقول والله لا افعلن كذا او لا افعل كذا او بالطلاق والعتاق بان
يقول ان دخلت الدار فانت طالق وانت حر يسمى سببا مجازا للكفارة والجزاء وهذا هو
القسم الثالث من السبب وانما كان سببا مجازا لان اليمين شرعت للبر والبر لا يكون قط طريقا
الى الكفارة في اليمين بالله والى الجزاء في اليمين بغير الله لانه مانع من الحنث وبدون الحنث
لا تجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي
به مجازا باعتبار ما يؤول اليه وعند الشافعي رح اليمين بالله والمعلق بالشرط سبب حقيقي
للكفارة والجزاء في الحال ولكن الحكم تاخر الى زمان الحنث ووجود الشرط كما مر في الوجوه الفاسدة
ولكن له شبهة الحقيقة اي ليس هو بمجاز خالص بل مجازيت به الحقيقة وعند زفر مجاز محض
خال عن شبهة الحقيقة فمذهبنا بين الافراط الذي ذهب اليه الشافعي رح والتفريط الذي
ذهب اليه زفر رح وثمرة الخلاف بيننا وبين زفر رح هي ما ذكره بقوله حتى يبطل التنجيز
التعليق عندنا لا عنده وصورته ما اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
ثم طلقها ثلثا منجزة فتزوجت بزوج آخر ودخل بها وطلقها ثم عادت الى الاول بالنكاح
ووجد دخول الدار لم تطلق عندنا وتطلق عند زفر رح لان عنده لم يوجد قوله انت طالق

وقت التعليق الا مجازا ايضا ليس له شوب الحقيقة قط فلا يطلب محلا موجودا يبقى ببقائه لانه يمين ومحلها ذمة الحالف وهي موجودة فاذا وجد الشرط بعد النكاح الثاني فكانه قال انت طالق فيقع الطلاق وعندنا لما كان قوله انت طالق وقت التعليق موجودا مجازا يشبه الحقيقة فلا بد له من محل موجود كالحقيقة وقد فات المحل بالتنجيز فلا يبقى قوله انت طالق وهذا معنى قوله لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محله كالحقيقة لا تستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل والحاصل ان الشبهة تجري مجرى الحقيقة عندهم في طلب المحل في اكثر المواضع احتياطا كما في المغصوب فان الاصل فيه الرد ثم الضمان الى القيمة او المثل بعد الهلاك ولكن مع وجود المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه ما لما صحت هذه الاحكام فكذا الايجاب في عين حال التعليق شبهة التنجيز في اقتضاء المحل فعند فوات المحل يبطل وزفر رح لم يتنبه بهذا التدقيق وقاس المسئلة المذكورة على ما اذا علق طلاق المطلقة الثلث او الاجنبية بالملك بان قال ان نكحتك فانت طالق فان المحل ليس بموجود ابتداء مع انه يقع الطلاق بعد وجود الشرط فلان يبقى انتهاء في المتنازع فيه اولى بان يقع الطلاق ح فاجاب عنه المصنف بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلثا لان ذلك الشرط في حكم العلل يعني ان الشرط وهو النكاح في حكم العلة للطلاق لانه علة لصحة التعليق وهو علة لوقوع الطلاق فكان هو علة العلة فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط والحاصل ان شبهة وقوع الجزاء قبل الشرط تقتضي وجود المحلية وشبهة التعليق بما له حكم العلة تقتضي عدم المحلية لان الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها فلما تعارضتا تساقطتا فلهذا لا يحتاج ههنا الى المحل والايجاب المضاف سبب للحال مقابل للايجاب

٢٧٠

المعلق يعني ان الايجاب المعلق بالشرط وهو قوله ان دخلت الدار فانت طالق يكون
سببا في حال وجود الشرط والايجاب المضاف الى الوقت بان يقول انت طالق غدا
سبب للحال لكن تاخر حكمه الى الغد وهو من اقسام العلل في الحقيقة وانما يعد سببا باعتبار
الاضافة فيمكن ان يكون هذا هو القسم الرابع للسبب ويمكن ان يكون الرابع هو قوله وسبب له
شبهة العلل كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق وهو الذي يسمى سببا مجازيا في السابق
ومن ههنا ذهب بعضهم الى ان اقسام السبب ثلثة السبب الحقيقي وسبب في معنى العلة
وسبب مجازي لان الايجاب المضاف من اقسام العلة في الحقيقة والسبب الذي له شبهة
العلة هو السبب المجازي بعينه والثاني العلة وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء اى
بلا واسطة احتراز عن السبب والعلامة وعلة العلة وهو يعم العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
والعلل المستنبطة بالاجتهاد وهو سبعة اقسام لان العلل الشرعية الحقيقية تتم بثلثة اوصاف
احدها ان تكون علة اسما بان تكون موضوعة للحكم ويضاف الحكم اليها ابتداء والثاني ان تكون
علة معنى بان تكون مؤثرة في الحكم والثالث ان تكون حكما بحيث يثبت الحكم بعد وجودها
من غير تراخ فاذا وجدت هذه الاوصاف الثلثة في شيء واحد كان علة كاملة تامة والا
فناقصة فباعتبار استكمال هذه الاوصاف وعدمه ينبغي ان تكون الاقسام سبعة بهذه
الوتيرة الاول ما يكون اسما ومعنى وحكما وهو الجامع للاوصاف والثاني ما يكون اسما ومعنى
لا حكما والثالث ما يكون معنى لا اسما ولا حكما والرابع ما يكون حكما لا اسما ولا معنى فهذه ثلثة
ما يوجد فيها وصف ويعدم وصفان والخامس ما يكون اسما ومعنى لا حكما والسادس ما يكون
اسما وحكما لا معنى والسابع ما يكون معنى وحكما لا اسما فهذه الثلثة ما يوجد فيها وصفان ويعدم
وصف لكن المصنف لم يذكر ما هو معنى لا اسما ولا حكما وما هو حكما لا اسما ولا معنى وذكر عوضهما علة

قوله اي عدم الاستكمال قوله لم يذكر اي صراحة وان كان مذكورا بوجه ما كما ستطلع عليه في عبارة الشارح

في حيز الاسباب ووصفاً لشبهة العلل كما ستطلع عليه في اثناء الكلام اذا عرفت هذا فالآن نشرع على ما قسمه المصنف فنقول الاول علة اسما ومعنى وحكما كالبيع المطلق للملك اي الخالي عن خيار الشرط فانه علة اسما لانه موضوع للملك والملك مضاف اليه ومعنى لانه يؤثر فيه وهو مشروع لاجله وحكما لانه يثبت الملك عند وجوده بلا تراخ والثاني علة اسما لا حكما ولا معنى كالايجاب المعلق بالشرط وهو الذي ادخله فيما سبق في السبب المجازي مثل قوله انت طالق ان دخلت الدار فان قوله انت طالق علة اسما لوقوع الطلاق فانه موضوع له في الشرع ويضاف الحكم اليه عند وجود الشرط وليس بعلة حكما لان حكمه يتراخى الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط ومن هذا القبيل اليمين بالله تعالى للكفارة على ما قالوا والثالث علة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار فانه علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في ثبوت الملك لا حكما لان ثبوت الملك متاخر الى اسقاط الخيار والبيع الموقوف عطف على البيع بشرط الخيار ومثال ثان له وهو ان يبيع مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما ومعنى للملك لا حكما لتراخي الملك الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى وقت مثال ثالث له مثل قوله انت طالق غدا وهو الذي سبق في تمام السبب فانه ايضا علة اسما ومعنى لوقوع الطلاق لا حكما لتاخره الى زمان اضيف اليه ونصاب الزكوة قبل مضي الحول مثال رابع له فانه ايضا علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة اذ الغناء يوجب الاحسان وهو يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة مثال خامس له فانه ايضا علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل الاجرة قبل العمل لا حكما لان حكمه وهو ملك المنافع يوجد شيئا فشيئا الى انقضاء الاجل وهي معدومة الآن والمعدوم لا يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون

علة حكما والرابع علة فى حيز الاسباب يعنى لها شبه بالاسباب فهو تفسير لما قبله وذكر المصنف له ثلثة امثلة فقال كشراء القريب فانه علة للملك والملك فى القريب علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه علة العلة كان علة ومن حيث انه توسط بينهما الواسطة كان شبيها بالاسباب ومرض الموت فانه علة لتعلق حق الورثة بالمال وهو علة لحجر المريض عن التبرع بما زاد على الثلث فيكون كشراء القريب وربما يقال انه داخل فى العلة اسما ومعنى لا حكما فانه علة اسما لحجر المريض عن التبرعات لاضافة الحكم اليه ومعنى لكونه مؤثرا فى الحجر لا حكما لان الحجر لا يثبت الا اذا اتصل به الموت مستندا والتزكية عند ابى حنيفة رح فانه علة للشهادة وهى علة للرجم فتكون علة العلة كشراء القريب فلو رجع المزكون بعد الرجم يضمنون الدية عنده وعندهما لا يضمنون لانهم اثنوا على الشهود خيرا ولا تعلق لهم بايجاب الحد فصاروا كما لو اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن ثم رجعوا فكذا هذا وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما لا زم فيكون مثالا للقسم تركه المصنف رح ثم قال وكذا كل ما هو علة العلة فى كونها مشابهة للاسباب فهى ذو جهتين ولذا ذكرها فى السبب والعلة جميعا والخامس وصف له شبهة العلل كاحد وصفى العلة التى ركبت من وصفين كالقدر والجنس للربوا فان المجموع منهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة العلل وليس بسبب محض غير مؤثر فى المعلول والاركان الجزء الآخر هو العلة لا المجموع وربما يقال انه علة معنى لا اسما ولا حكما فيكون مثالا ثانيا للقسم تركه المصنف رح ولكن بقى قسم آخر تركه المصنف رح بلا ذكر فى البين وهو علة حكما لا اسما ولا معنى وربما يقال انه داخل فى قسم الشرط الذى فى حكم العلل كحفر البير وشق الزق والسادس علة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفى العلة فانه هو المؤثر فى الحكم وعنده يوجد الحكم ولكنه ليس بموضوع للحكم بل الموضوع له هو المجموع وذلك كالقرابة والملك فان المجموع علة موضوعة للعتق ولكن المؤثر هو الجزء الاخير فان كان الملك جزءا اخيرا بان اشترى

الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت
احبك طلقت لان المحبة امر باطن لا يوقف عليه الا بالاخبار لكنه يقتصر على المجلس لانه يشبه
بالتخيير والتخيير مقتصر على المجلس والثالث الشرط وهو ما يتعلق به الوجود دون الوجوب احترز
به عن العلة وينبغي ان يزاد عليه قولا ويكون خارجا عن ماهيته ليخرج به الجزء وهكذا قيل وهو خمسة
بالاستقراء الاول شرط محض لا يكون له تاثير في الحكم بل يتوقف عليه انعقاد العلة كدخول الدار
بالنسبة الى وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق والثاني
شرط هو في حكم العلل في حكم اضافة الحكم اليه ووجوب الضمان على صاحبه كحفر البير في الطريق
فانه شرط لتلف ما يتامن بالسقوط فيه لان العلة في الحقيقة هو الثقل لميلان طبع الثقيل الى
اسفل ولكن الارض كانت مانعة فماسكة وحفر البير ازالة للمانع ورفع المانع من قبيل الشروط لكنه
سبب محض ليس بعلة له فاقيم الحفر الذي هو الشرط مقام العلة في حق الضمان اذا حفر في
غير ملكه واما ان حفر في ملكه او القى الانسان نفسه عمدا في البير فحينئذ لا ضمان على الحافر اصلا
وشق الزق فانه شرط لسيلان ما فيه اذ الزق كان مانعا والا فانه شرط والعلة هي كونه مايعا
لا يصلح ان يضاف الحكم اليه اذ هو امر جبلي للشيء خلق عليه فاضيف الى الشرط ويكون صاحب الشرط
ضامنا للتلف ما فيه ولنقصان الخرق ايضا والثالث شرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي
يتخلل بينه وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون
ذلك الشرط سابقا على ذلك الفعل واحترز به عما اذا تخلل فعل فاعل طبيعي كحفر البير فانه في حكم
العلل وعما اذا كان ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط كفتح باب قفص الطير او طيرانه منسوب
الى الفتح فانه ايضا في حكم العلل عند محمد رح حتى يضمن الفاتح عنده خلافا لهما وعما اذا لم يكن الشرط
سابقا على العلة كدخول الدار في قوله انت طالق ان دخلت الدار اذ هو موخر عن تكلم قوله

انت طالق فانه شرط محض داخل في القسم الاول كما اذا حل قيد عبد فابق فانه شرط
للاباق اذ القيد كان مانعا فازالته شرط ولكن تخلل بينه وبين الاباق فعل فاعل مختار وهو
العبد وليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل من يحل القيد ابق البتة وقد تقدم
هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب فلهذا لا يضمن الحال قيمة العبد بخلاف ما اذا امر العبد
بالاباق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار لان الامر بالاباق استعمال له فاذا
ابق بامره فكانه غصبه بالاستعمال بخلاف ما اذا كانت الواسطة المتخللة مضافة الى السبب فانه
يضمن صاحب السبب كسوق الدابة وقودها اذ فعل الدابة وهو التلف مضاف الى السائق
والقائد فيضمنان ما تلف بها والرابع شرط اسما لا حكما كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله
لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا
اسما لا حكما اذ الحكم مضاف الى آخر الشرطين وجودا فهو شرط اسما وحكما من جميع الوجوه فلو
وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء
وان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء
وان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها
فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء وتطلق عندنا لان المدار على آخر الشرطين فالملك انما يحتاج
اليه في وقت التعليق وفي وقت نزول الجزاء واما فيما بين ذلك فلا وعند زفر لا تطلق
لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الآخر لا تطلق
فلهذا عكسه والخامس شرط هو كالعلامة الخالصة كالاحصان في الزنا شرط للرجم في معنى
العلامة وقد عدوها تارة في الشرط وتارة في العلامة على ما سيجيء ولهذا لم يعد صاحب
التوضيح من هذه الاقسام ثم انهم بينوا ضابطة يعرف بها الفرق بين الشرط وما في معناه

على ما قال وانما يعرف الشرط بصيغته كحروف الشرط مثل قوله ان دخلت الدار فانت

طالق وفيه تنبيه على ان صيغة الشرط لا ينفك عن معنى الشرط قطعا او دلالته وهي الوصف

الذي يكون في معنى الشرط كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلثا فانه بمعنى الشرط دلالة لوقوع

الوصف في النكرة اي المرأة الغير المعينة بالاشارة لا النكرة النحوية اذ هي معرفة باللام فلما

دخل وصف التزوج في المنكرة وهو معتبر في الغائب يصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال

ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع في المعين بان يقول هذه المرأة التي اتزوج فهي

طالق لما صلح دالة على الشرط لان الوصف في الحاضر لغو اذ الاشارة ابلغ في التعريف

من الوصف فكانه قال هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية ونص الشرط يجمع الوجهين اي

المعين وغير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي طالق او ان تزوجت هذه المرأة

فهي طالق يقع الطلاق بالتزوج في الصورتين قال الرابع العلامة وهي ما يعرف الوجود من

غير ان تعلق به وجوب ولا وجود فقوله ما يعرف الوجود احتراز عن السبب اذ هو مفض لا معرف

وقوله من غير ان تعلق به وجوب احتراز عن العلة ولا وجود احتراز عن الشرط كالاحصان

في باب الزنا فانه علامة للرجم وهو عبارة عن كون الزاني حرا مسلما مكلفا وطئ بنكاح صحيح مرة

فالتكليف شرط في سائر الاحكام والحرية لتكميل العقوبة وانما العمدة ههنا هي الاسلام والوطي

بالنكاح الصحيح وانما جعلناه علامة لا شرطا لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم

على احصان يحدث بعده اذ لو وجد الاحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم وعدم كونه

علة وسببا ظاهر فعلم انه عبارة عن حال في الزاني يصير به الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم

وهو معنى كونه علامة وهذا عند بعض المتاخرين ومختار الاكثر انه شرط لوجوب الرجم لان الشرط

ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة اذ الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة

لا توجب القطع بدون النصاب حتى لا يضمن شهوده اذا رجعوا بحال تفريع على كون الاحصان
علامة لا شرطا يعني اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم لا يضمنون دية المرجوم بحال اي سواء رجعوا
وحدهم او مع شهود الزنا ايضا لانه علامة لا يتعلق بها وجوب ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم
اليه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة بان شهد اثنان بقوله ان دخلت الدار فانت
طالق وشهد اثنان بدخول الدار ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشائخ
لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها التعلق الوجود به وثبوت التعدي
منهم وهو مختار فخر الاسلام وعند شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان وان
رجع شهود اليمين وشهود الشرط جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لانهم صاحب علة
فلا يضاف التلف الى شهود الشرط مع وجودهم وعند زفر رح شهود الاحصان اذا رجعوا
وحدهم ضمنوا دية المرجوم فذهب الى انه شرط والجواب ان الاحصان علامة لا تصلح للخلافة
ولئن سلمنا انه شرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه لان الشهود العلة وهي الزنا صالحة للاضافة
فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولما فرغ عن بيان متعلقات
الاحكام شرع في بيان اهلية المحكوم عليه وهو المكلف ولما كان من المعلوم ان الاهلية لا تكون
بدون العقل فلذا بدأ بذكر العقل فقال **فصل في بيان الاهلية** والعقل معتبر لاثبات الاهلية
اذ لا يفهم الخطاب بدونه وخطاب من لا يفهم قبيح وقد مر تفسيره في السنة وانه خلق متفاوتا
فالاكثر منهم عقل الانبياء ثم الاولياء ثم العلماء والحكماء ثم العوام والامراء ثم الرساتيق والنساء وفي
كل نوع منهم درجات متفاوتة فقد يوازي الف منهم بواحد وكم من صبي يستخرج بعقله ما يعجز
عنه الكبير ولكن اقام الشرع البلوغ مقام اعتدال العقل واختلفوا في اعتباره وعدمه فقالت
الاشعرية لا عبرة للعقل دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فلا يفهم حسن شيء

وقبحه وايجابه وتحريمه ولا يصح ايمان صبي عاقل لعدم ورود الشرع به وهو قول الشافعي رح
واحتجوا بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقالت المعتزلة انه علة موجبة لما استحسنه ومحرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها
والعلل العقلية موجبة بنفسها وغير قابلة للنسخ والتبديل فلم يثبتوا بدليل الشرع ما لا يدركه العقل
مثل رؤية الله تعالى وعذاب القبر والميزان والصراط وعامة احوال الآخرة وتمسكوا في ذلك
بقصة ابراهيم عم حيث قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول بالعقل
قبل الوحي لانه قال اراك ولم يقل اوحي الي وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب
وترك الايمان والصبي العاقل مكلف بالايمان لاجل عقله وان لم يرد عليه السمع ومن لم
تبلغه الدعوة بان نشأ على شاهق الجبل اذا لم يعتقد ايمانا ولا كفرا كان من اهل النار لوجوب
الايمان بمجرد العقل واما في الشرائع فمعذور حتى تقوم عليه الحجة وهذا مروي عن ابي حنيفة رح
وعن الشيخ ابي منصور رح ايضا فح لا فرق بيننا وبين المعتزلة الا في التخريج وهو ان العقل
موجب عندهم ومعرف عندنا ولكن الصحيح من قول الشيخ ابي منصور ومذهب ابي حنيفة رح
ما ذكره المص بقوله نحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل فاذا لم يعتقد
ايمانا ولا كفرا كان معذورا اذا لم يصادف مدة يتمكن فيها من التأمل والاستدلال واذا اعانه
الله تعالى بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا وان لم تبلغه الدعوة لان الامهال
وادراك مدة التأمل بمنزلة الدعوة في تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات الظاهرة
وليس على حد الامهال دليل يعتمد عليه لانه يختلف باختلاف الاشخاص فرب عاقل يهتدي
في زمان قليل الى ما لا يهتدي غيره فيفوض تقديره الى الله تعالى وقيل انه مقدر بثلثة
ايام اعتبارا بامهال المرتد وهو ضعيف وعند الاشعرية ان غفل عن الاعتقاد حتى هلك

او انحدر الى الشرك بعد ما بلغته الدعوة كان معذورا لان المعتبر عندهم هو السمع ولم يوجد ولهذا

من قتل مثل هذا الشخص ضمن لان كفره معفو وعندنا لم يضمن وان كان قتله حراما قبل

الدعوة ولا يصح ايمان الصبي العاقل عندهم وعندنا يصح وان لم يكن مكلفا به لان الوجوب

بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى

يفيق وعن النائم حتى يستيقظ ولما فرغ عن بيان العقل شرع في بيان الاهلية الموقوفة

عليه فقال والاهلية نوعان النوع الاول اهلية وجوب وهي بناء على قيام الذمة اي اهلية

نفس الوجوب لا تثبت الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه وهي عبارة عن العهد

الذي عاهدنا ربنا يوم الميثاق بقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا فلما اقررنا بربوبيته يوم

الميثاق فقد اقررنا بجميع شرائعه الصالحة لنا وعلينا والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب

وعلينا بناء على ذلك العهد الماضي وما دام لم يولد كان جزء من الام يعتق بعتقها ويدخل

في البيع تبعا لها ولم تكن ذمته صالحة لان يجب عليه الحق من نفقة الاقارب وثمن المبيع

الذي اشتراه الولي له وان كانت صالحة لما يجب له من العتق والارث والوصية والنسب

واداءه كانت صالحة لما يجب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه وانما المقصود

اداءه فلما لم يتصور ذلك في حق الصبي فجاز ان يبطل الوجوب لعدم حكمه فما كان من حقوق

العباد من الغرم كضمان المتلفات والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب لزمه

ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة او جزاء لم يجب عليه

ينبغي ان يراد بالعقوبة ههنا القصاص وبالجزاء جزاء الفعل الصادر منه بالضرب والايلام دون

الحدود وحرمان الميراث ليكون مقابلا لحقوق الله تعالى خارجة عنها والماضربه عند اساءة

الادب فمن باب التاديب لا من انواع الجزاء وحقوق الله تعالى تجب متى صح القول

٢٨١

بحكمه كالعشر والخراج فانها في الاصل من المؤن ومعنى العبادة والعقوبة تابع فيها واما المقصود
منها المال واداء الولي في ذلك كالاداء ومتى يبطل القول بحكمه لا تجب كالعبادات الخالصة
والعقوبات فان المقصود من العبادات فعل الاداء ولا يتصور ذلك في الصبي والمقصود
من العقوبات هو المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك والنوع الثاني اهلية اداء وهي
نوعان قاصرة تبتني على القدرة القاصرة من العقل القاصر والبدن القاصر فان الاداء
يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فاذا كان
تحقق القدرة بهما يكون كمالها بكمالهما وقصورها بقصورهما فالانسان في اول احواله عديم
القدرتين لكن فيه استعدادهما فتحصلان له شيئا فشيئا الى ان يبلغ كالصبي العاقل فان
بدنه قاصر وان كان عقله يحتمل الكمال والمعتوه البالغ فان عقله قاصر وان كان بدنه كاملا
وتبتني عليها اي على الاهلية القاصرة صحة الاداء على معنى انه لو ادى يكون صحيحا وان لم
يجب عليه وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل والبدن الكامل وتبتني عليها
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال يكون حرجا وهو منتف ولما
لم يكن ادراك كماله الا بعد تجربة عظيمة اقام الشارع البلوغ الذي يعتدل عنده العقل في
الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا والاحكام منقسمة في هذا الباب اي باب ابتناء صحة
الاداء على الاهلية القاصرة دون الاهلية الكاملة التي ذكرت عن قريب الى ستة اقسام اشار
اليها على الترتيب فقال فحق الله تعالى ان كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان وجب القول بصحته
من الصبي بلا لزوم اداء وهذا هو القسم الاول وانما قلنا بصحته لان عليا رضه افتخر بذلك وقال
شعر سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلم وعند الشافعي رح لا يصح ايمانه قبل
البلوغ في حق احكام الدنيا فيرث اباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لانه تبع وان صح

في حق احكام الآخرة لانه محض نفع في حقه وانما قلنا بلا لزوم اداء لانه لو استوصف الصبي
ولم يصف الاسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الاداء لكان امتناعه كفرا وان كان
قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر لا يحتمل عفوا وهذا هو القسم الثاني والمراد بالكفر هو الردة يعني لو ارتد الصبي
تعتبر ردته عند ابي حنيفة ومحمد رح في حق احكام الدنيا والآخرة حتى تبين منه امرأته ولا يرث
من اقاربه المسلمين ولكن لا يقتل لانه لم توجد منه المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد بعد ردته لا يجب
عليه شيء كالمرتد وعند ابي يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق احكام الدنيا لانها ضرر محض
وانما حكمنا بصحة ايمانه لكونه نفعا محضا او ما هو دائر بين الامرين اي بين كونه حسنا في زمان
وقبيحا في زمان وهذا هو القسم الثالث كالصلوة ونحوها يصح منه الاداء من غير لزوم عهدة
وضمان فانه ان شرع فيه لا يجب اتمامه والمضي فيه وان افسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة
هذا الاداء بلا لزوم عليه نفع محض له من حيث انه يعتاد اداءها فلا يشق ذلك بعد البلوغ وما كان
من غير حقوق الله تعالى ان كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة تصح مباشرته اي
مباشرة الصبي من غير رضاء الولي واذنه وهذا هو القسم الرابع وفي الضرر المحض الذي لا يشوبه
نفع دنيوي كالطلاق والوصية ونحوهما من العتاق والتصدق والهبة والقرض يبطل اصلا
فان فيها ازالة الملك من غير نفع يعود اليه ولكن قال شمس الائمة ان طلاق الصبي واقع اذا دعت
اليه حاجة الا ترى انه اذا اسلمت امرأته يعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وهو طلاق
عند ابي حنيفة ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امرأته وهو طلاق عند محمد رح واذا
كان مجبوبا فخاصمته امرأته وطلبت التفريق كان ذلك طلاقا عند البعض فعلم ان حكم
الطلاق ثابت في حقه عند الحاجة وهذا هو القسم الخامس منه ثم القسم السادس هو قوله وفي
الدائر بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع ونحوه يملكه برأي الولي فان البيع ونحوه من المعاملات

ان كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا والبيع هو سالب وجالب فلا بد ان
ينضم اليه اي الولي حتى تترجح جهة النفع فيلتحق بالبالغ فينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فانه لا يكون كالبالغ عندهما
فلا ينفذ بالغبن الفاحش وان باشر البيع بالغبن الفاحش مع الولي فعن ابي حنيفة رح
روايتان في رواية ينفذ وفي رواية لا ينفذ وهذا كله عندنا وقال الشافعي رح كل منفعة يمكن
تحصيلها له بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يصير
مسلما باسلام ابيه ويتولى الولي بيع ماله وشرائه فتعتبر فيه عبارة وليه فقط وما لا يمكن تحصيله
بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فانه لا يتولاه الولي ههنا فتعتبر عبارته في الوصية
باعمال البر لانه يستغني عن المال بعد الموت وعندنا هي باطلة لانها ضرر محض وازالة
للملك بطريق التبرع سواء كانت بالبر او غيره وسواء مات قبل البلوغ او بعده وفي اختيار
احد الابوين وكذلك فيما اذا وقعت الفرقة بين ابويه وخلصت الام عن حق الحضانة
الى سبع سنين فبعد ذلك تخير الولد عنده يختار ايهما شاء لان النبي عم خير غلاما بين الابوين
وهذه المنفعة مما لا يمكن ان تحصل بمباشرة الولي فتعتبر عبارته فيه وعندنا ليس كذلك
بل يقيم الابن عند الاب ليتأدب بآداب الشريعة والبنت عند الام لتعلم احكام الحيض وتخيير
النبي عم له كان لاجل دعائه بالانظر فوفق لاختيار الانفع له ولما فرغ عن بيان الاهلية
شرع في بيان الامور المعترضة على الاهلية فقال والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي
وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه وهو احد عشر الصغر والجنون والعته
والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت وبعده يأتي المكتسب
الذي ضد السماوي وهو سبعة الجهل والسكر والهزل والسفر والسفه والخطاء والاكراه

واذا عرفت هذا فالآن يذكر انواع السماوي فيقول وهو الصغر انما ذكره في الامور المعترضة
مع انه ثابت باصل الخلقة لانه ليس بداخل في ماهية الانسان ولان آدم عم خلق شابا
غير صبي فكان الصبا عارضا في اولاده وهو في اول احواله كالجنون بل ادنى حالا منه
الا ترى انه اذا اسلمت امرأة الصبي لا يعرض الاسلام على ابويه بل يؤخر الى ان يعقل الصبي
بنفسه فيعرض عليه واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على ابويه فان اسلم
احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بينه وبين امرأته ولا فائدة في تاخير العرض
لان الجنون لا نهاية له فيلزم الاضرار بامرأة مسلمة تكون تحت كافر وذا لا يجوز لكنه اذا عقل
اي صار عاقلا فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء يعني القاصرة لا الكاملة لبقاء صغره
وهو عذر فيسقط بها يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعم كالعبادات وكالحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط بالاعذار وتحتمل النسخ والتبديل في نفسها ولا تسقط عنه
فرضية الايمان حتى اذا اداه كان فرضا فيترتب عليه الاحكام المترتبة على المؤمنين من
وقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة وحرمان الميراث منها وجريان الارث بينه وبين
اقاربه المسلمين ووضع عنه الزام الاداء اي رفع عن الصبي الزام اداء الايمان فلو لم يقر
في اوان الصبا ولم يعد كلمة الشهادة بعد البلوغ لم يجعل مرتدا وجملة الامر ان توضع عنه
العهدة اي خلاصة الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان تسقط عنه عهدة ما يحتمل
العفو يعني ما سوى الردة من العبادات والعقوبات ويصح منه لو فعله بنفسه من غير عهدة
ومطالبة وله ما لا عهدة فيه اي جاز للصبي ما لا ضرر فيه من قبول الهبة والصدقة ونحوه
مما فيه نفع محض وقد مر هذا في بيان الاهلية ثم قوله فلا يحرم عن الميراث بالقتل عندنا
تفريع على قوله ان توضع عنه العهدة يعني لو قتل الصبي مورثه عمدا او خطأ لا يحرم عن ميراثه

٢٨٥

لانہ عقوبۃ وعہدۃ لا یستحقہا الصبی فاورد علیہ انہ اذا کان کذلک فلا ینبغی ان یحرم
عن المیراث بالکفر والرق فاجاب عنہ بقولہ بخلاف الکفر والرق لان حرمان المیراث
بہما لیس من باب الجزاء بل لعدم الاہلیۃ اذ الکفر والرق ینافی اہلیۃ المیراث من المسلم الحر والجنون
عطف علی قولہ الصغر وہو آفۃ تحل بالدماغ بحیث یبعث علی افعال خلاف مقتضی العقل
من غیر ضعف فی اعضائہ وتسقط بہ العبادات المحتملۃ للسقوط لا ضمان المتلفات ونفقۃ
الاقارب والدیۃ کما فی الصبی بعینہ وکذا الطلاق والعتاق ونحوہما من المضار غیر مشروع
فی حقہ لکنہ اذا لم یمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلثۃ فیجب علیہ قضاء العبادات کما علی النائم
اولا حرج فی قضاء القلیل وہذا فی الجنون العارضی بان بلغ عاقلا ثم جن واما فی الجنون الاصلی
بان بلغ مجنونا فعند ابی یوسف رح ہو بمنزلۃ الصبا حتی لو افاق قبل مضی الشہر فی الصوم
او قبل تمام یوم ولیلۃ فی الصلوۃ لا یجب علیہ القضاء وعند محمد ہو بمنزلۃ العارضی فیجب علیہ
القضاء وقیل الاختلاف علی العکس ثم اراد ان یبین حد الامتداد وعدمہ لیبتنی علیہ وجوب
القضاء وعدمہ ولما کان ذلک امرا غیر مضبوط بین ضابطۃ بالحد فی کل العبادات فقال
وحد الامتداد فی الصلوۃ ان یزید علی یوم ولیلۃ ولکن باعتبار الصلوۃ عند محمد رح یعنی ما لم
تصر الصلوۃ ستا لا یسقط عنہ القضاء وباعتبار الساعات عندہما حتی لو جن قبل الزوال
ثم افاق فی الیوم الثانی بعد الزوال لا قضاء علیہ عندہما لانہ من حیث الساعات اکثر من
یوم ولیلۃ ویجب علیہ القضاء ما لم یمتد الی وقت العصر حتی یصیر الصلوۃ ستا فیدخل فی
حد التکرار وفی الصوم باستغراق الشہر حتی لو افاق فی جزء من الشہر لیلا او نہارا یجب علیہ
القضاء فی ظاہر الروایۃ وعن شمس الائمۃ الحلوانی انہ لو کان مفیقا فی اول لیلۃ من رمضان
فاصبح مجنونا ثم استوعب باقی الشہر لا یجب علیہ القضاء وہو الصحیح لان اللیل لا یصام فیہ

فكان الافاقة والجنون فيه سواء، ولو افاق في يوم من رمضان فلو كان قبل الزوال يلزمه القضاء، ولو كان بعده لا يلزمه في الصحيح وفي الاكثر تاعتبار استغراق الحول لانها لا تدخل في حد التكرار ما لم تدخل السنة الثانية وابو يوسف رح، فاقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا ودفعا للحرج في حق المكلف والعته بعد البلوغ عطف على ما قبله وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام يشبه بعض كلامه بكلام العقلاء وبعضه بكلام المجانين فهو ايضا كالصبا في وجود اصل العقل وتمكن الخلل على ما قال وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع صحة القول والفعل فيصح عباداته واسلامه وتوكله ببيع مال غيره واعتاق عبده ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه يمنع العهدة فلا يصح طلاق امرأته ولا اعتاق عبده اصلا ولا بيعه ولا شراءه بدون اذن الولي ولا يطالب في الوكالة بتسليم المبيع ولا يرد عليه ما بعيب ولا يؤمر بالخصومة ثم اورد عليه انه اذا كان كذلك فينبغي ان لا يؤاخذ المعتوه بضمان ما استهلكه من الاموال فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما استهلكه من الاموال فليس بعهدة وكونه صبيا او عبدا او معتوها لا ينافي عصمة المحل يعني ان ضمان المال ليس بطريق العهدة بل بطريق جبر ما فوته من المال المعصوم وعصمته لم تزل من اجل كون المستهلك صبيا او معتوها بخلاف حقوق الله فان ضمانها انما يجب جزاء للافعال دون المحال وهو موقوف على كمال العقل ويوضع عنه الخطاب كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه كما يولى على الصبي نظرا له وشفقة عليه ولا يلي على غيره بالانكاح والتاديب وحفظ اموال اليتامى كما ان الصبي كذلك والنسيان عطف على ما قبله وهو جهل ضروري بما كان يعلمه لا بآفة مع علمه بامور كثيرة فبقوله لا بآفة يخرج الجنون وبقولنا مع علمه النوم والاغماء وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فلا تسقط الصلوة والصوم اذا نسيهما بل يلزم القضاء لكنه اذا كان غالبا

كما في الصوم والتسمية في الذبيحة وسلام الناسي يكون عفوا ففي الصوم بميل النفس بالطبع
الى الاكل والشرب فاوجب في الاكل ناسيا فيعفى ولا يفسد صومه وفي الذبيحة يوجب الذبح
هيبة وخوفا ينفر الطبع عنه وتتغير حالة فتكثر الغفلة عن التسمية فيعفى النسيان فيه عندنا وفي
سلام الناسي تشتبه القعدة الاولى بالثانية غالبا فيسلم بالنسيان فيعفى ما لم يتكلم فيه وانما قيد
بقوله اذا كان غالبا ليخرج السلام والكلام في الصلوة ناسيا لانه لا يغلب فيها ذلك اذ حالة
الصلوة وهيأتها مذكرة لهذا النسيان فلا يعفى عندنا ولا يجعل عذرا في حقوق العباد فان اتلف
مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان والنوم عطف على ما قبله وهو عجز عن استعمال القدرة
تعريف بالحكم والاثر وحده الصحيح انه فترة طبيعية تحدث للانسان بلا اختيار فاوجب تاخير الخطاب
ولا يمنع الوجوب فيثبت عليه نفس الوجوب لاجل الوقت ولا يثبت عليه وجوب الاداء لعدم
الخطاب في حقه فان انتبه في الوقت يؤدي والا يقضي وينافي الاختيار حتى بطلت عبارته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة فلو طلق او اعتق او اسلم او ارتد في النوم لا يثبت
حكم شيء منه ولم يتعلق بقراءته وكلامه وقهقهته في الصلوة حكم فاذا قرأ النائم في صلاته لم تصح
قراءته ولا يعتد قيامه وركوعه وسجوده لصدورها لا عن اختيار وكذا اذا تكلم في الصلوة لم تفسد
صلاته لانه ليس بكلام حقيقة واذا قهقه في الصلوة لا يكون حدثا ناقضا للوضوء والاغماء
عطف على ما قبله ولما كان مشتبها بالجنون عرفه للامتياز فقال وهو ضرب مرض وفوت
قوة يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله وهو كالنوم حتى بطلت
عبارته بل اشد منه اي بل الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار فكان حدثا بكل حال
اي سواء كان مضطجعا او متكئا او قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا بخلاف النوم فانه لا ينقض
الا اذا كان مضطجعا او متكئا او مستندا لا اذا كان قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا وقد يكمل الامتداد

وان كان الاصل فيه عدم الامتداد فان لم يمتد الحق بالنوم في وجوب قضاء الصلوة
وان امتد فيلحق بالجنون فيسقط به الاداء كما في الصلوة اذا زاد على يوم وليلة باعتبار الصلوة
عند محمد رح وباعتبار الساعات عندهما كما بينا في الجنون وعند الشافعي رح اذا اغمى عليه
وقت صلوة كاملة لا يجب القضاء ولكنا استحسنا بالفرق بين الامتداد وعدمه لان عمار
بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوة وابن عمر اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض
الصلوة وامتداده في الصوم نادر فلا يعتبر حتى لو اغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء واذا كان امتداده في الصوم نادرا ففي الزكوة اولى ان يندر استغراقه الحول
والرق عطف على ما قبله وهو عجز حكمي اي بحكم الشرع وهو عاجز لا يقدر على التصرفات
وان كان بحسب الحس اقوى واجسم من الحر شرع جزاء على الكفر لان الكفار استنكفوا عبادة
الله تعالى فجعلهم الله تعالى عبيد عبيده وهذا في الاصل اي اصل وضعه ابتدائه اذ الرقية لا تثبت
ابتداء الا على الكفار ثم بعد ذلك وان اسلم بقي عليه وعلى اولاده ولا ينفك عنه ما لم يعتق كالخراج
لا يثبت ابتداء الا على الكافر ثم بعد ذلك ان اشترى المسلم ارض خراج بقي الخراج على حاله ولا يتغير
واليه اشار بقوله لكنه في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في البقاء حكما من احكام الشرع
من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء به يصير المرء عرضة للتملك والابتذال اي بسبب هذا الرق يصير
العبد محلا لكونه مملوكا ومبتذلا والعرضة في الاصل خرقة القصاب التي يمسح بها دسومة يده
وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لانه حق الله تعالى فلا يصح ان يوصف العبد بكونه مرقوق
البعض دون البعض بخلاف الملك اللازم له فانه حق العبد يوصف بالتجزي زوالا وثبوتا
فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ولو باع نصف العبد يبقى الملك له في النصف
الآخر بالاجماع وهو اعم من الرق اذ قد يوصف به غير الانسان من العروض دون الرق

كالعتق الذي هو ضده فانه ايضا لا يقبل التجزية وهو قوة حكمية يصير بها الشخص اهلا للمالكية والولاية
من الشهادة والقضاء ونحوه وكذا الاعتاق عندهما اي عند ابي يوسف ومحمد رح ايضا لا يتجزى
لان الاعتاق اثبات العتق فالعتق اثره فلو كان الاعتاق متجزيا واعتق البعض فلا يخلو اما
ان يثبت العتق في الكل فيلزم الاثر بدون المؤثر او لم يثبت العتق في شيء فيلزم المؤثر بدون الاثر
او يثبت العتق في البعض فيلزم تجزي العتق وهذا معنى قوله لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر او المؤثر
بدون الاثر او تجزي العتق وفي بعض النسخ لم يوجد قوله او تجزي العتق وتحريره لا يخلو عن تمحل
وقال ابو حنيفة رح انه ازالة الملك وهو متجزي لا اسقاط الرق او اثبات العتق حتى يتجه ما قلتم
وذلك لان المعتق لا يتصرف الا فيما هو خالص حقه وحقه هو الملك القابل للتجزي دون الرق
او العتق الذي هو حق الله تعالى ولكن بازالة الملك يزول الرق وبزواله يثبت العتق عقيبه بواسطة
كشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة الملك والرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فيه حال كونه
مالا فلا يجتمعان لان المالكية سمة القدرة والمملوكية سمة العجز وقيل فيه بحث لانه لم لا يجوز ان يجتمعا
فيه من جهتين مختلفتين فالمملوكية تكون فيه من جهة المالية والمالكية من جهة الآدمية حتى لا يملك
العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأتها واعددتها للوطي وان اذن
لهما المولى بذلك وانما خص المكاتب بالذكر مع ان المدبر ايضا كذلك لانه صار احق بمكاسبه
فيوهم ذلك جواز التسري فازال الوهم بذكره ولا تصح منهما حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا
وان كان باذن المولى لان منافعهما فيما سوى الصلوة والصيام تبقى للمولى ولا تكون لهما قدرة
على ادائه بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث يقع ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط
لذاته وانما شرط للتمكن من الاداء وهو لا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لان
قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى التسري فتعين النكاح وملكه موقوف على رضاء المولى

لان الدم يتعلق برقبته فيباع فيه وفي ذلك اضرار للمولى فلابد من ضمانه وكذا هو هالك لدمه لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه في ذلك مثل الحر وبنا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر كالذمة والولاية والحل فان ذمته ناقصة لا تقبل ان يجب عليه دين مالم يعتق او لم يكاتب ولا ولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء مثل ما يحل للحر فان للحر ان تحل اربع نساء وللرقيق نصف ذلك وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم اي ازالة عصمة الدم بل دمه معصوم كما كان دم الحر معصوما لان العصمة المؤثمة بالايمان اي من كان مؤمنا يستحق الاثم قاتله فيجب الكفارة عليه والمتقومة بدار اي العصمة التي توجب القيمة تثبت بدار الايمان فمن قتل من المسلمين في دار الاسلام تجب الدية والقصاص على قاتله بخلاف من سلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فانه لا يجب على قاتله الا الكفارة دون الدية والقصاص اذ ليس له الا العصمة المؤثمة دون المتقومة والعبد فيه اي في كل واحد من العصمتين كالحر اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز في دار الاسلام فلانه تبع للمولى فاذا كان المولى محرزا في دار الاسلام كان العبد ايضا محرزا فيها اما بالاسلام او بقبول الذمة وانما يؤثر في قيمته اي انما يؤثر الرق في نقصان قيمته حتى اذا بلغت قيمته عشرة الآف درهم ينبغي ان ينقص منه عشرة دراهم حطا للرتبة عن مرتبة الحر ولهذا اي لكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا اذ قد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص والكرامات الاخر صفة زائدة في الحر لا يتعلق بها القصاص كما يجري ذلك فيما بين الذكر والانثى وان كان ينقص بدل دمها عن بدل دم الذكر وعند الشافعي رح لا يقتل الحر بالعبد لعدم اهلية الكرامات الانسانية فامتنع القصاص لعدم المساواة

وصح امان الماذون عطف على قوله بقتل اي ولاجل كون العبد مثل الحر في العصمة صح اما

الماذون بالقتال لا الماذون في التجارة للكفار لانه لما اذنه المولى بالقتال صار شريكا في

الغنيمة فالامان تصرف في حق نفسه قصدا ثم يكون في حق غيره ضمنا وانما قيد بالماذون

لان في امان المحجور خلافا فعند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق له في الجهاد حتى يكون

مسقطا حق نفسه وعند محمد والشافعي رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة الدين ولعله

فيه يكون مصلحة للمسلمين واقراره بالحدود والقصاص اي صح اقرار العبد الماذون بما

يوجب الحدود والقصاص وان كان يشترك فيه المحجور ايضا لان اقراره يصير ملاقيا

حق نفسه الذي هو الدم وان كان اتلاف مالية المولى بطريق الضمن وبالسرقة المستهلكة

او القائمة فيجب القطع في المستهلكة ولا ضمان عليه لانه لا يجتمع مع القطع ويرد المال في

القائمة الى المسروق منه ويقطع وهذا كله في الماذون وفي المحجور اختلاف اي ان اقر العبد

المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى

قطع ويرد وان كذبه المولى ففيه اختلاف فعند ابي حنيفة رح يقطع ويرد وعند ابي يوسف رح

يقطع ولا يرد ولكن يضمن مثله بعد الاعتاق وعند محمد رح لا يقطع ولا يرد بل يضمن المال

بعد الاعتاق ودلائل الكل في كتب الفقه والمرض عطف على ما قبله وهو حالة للبدن يزول

بها اعتدال الطبيعة وانه لا ينافي اهلية الحكم والعبارة اي يكون اهلا لوجوب الحكم وللتعبير عن

المقاصد بالعبارة حتى صح نكاحه وطلاقه وسائر ما يتعلق بعبارته ولكنه لما كان سبب الموت

وانه اي والحال ان الموت عجز خالص كان المرض من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه

بالقدرة الممكنة فيصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا ان لم يقدر على القعود ولما كان

الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث والغرماء في ماله كان المرض من اسباب تعلق حق

الوارث والغريم بجاء فيكون من اسباب الحجر بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى حق الغريم والوارث

ويكون المريض محجورا من قدر الدين الذى هو حق الغريم ومن الثلثين الذى هو حق الوارث

ولكن لا مطلقا بل اذا اتصل بالموت ويموت من ذلك المرض فح يظهر كونه محجورا ولكن يكون

مستندا الى اوله اى يقال عند الموت انه محجور عن التصرف من اول المرض حتى لا يؤثر المرض

متعلق بقوله بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اى انما يؤثر المرض فيما تعلق به حق الغير ولا يؤثر

فيما لا يتعلق به حق غريم ووارث كالنكاح بمهر المثل فانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق

فيما يفضل منها فيصح فى الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة وهو البيع باقل من القيمة

اذ الموت مشكوك فى الحال وليس فى صحة هذا التصرف فى الحال ضرر باحد فينبغى ان يصح

ح ثم ينقض ان احتيج اليه اى الى النقض عند تحقق الحاجة وما لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق

بالموت وهو المدبر كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بان عتق عبدا من ماله المستغرق

بالدين او اعتق عبدا قيمته تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا

فى جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من الكرامات وبعد الموت يكون حرا ويسعى فى قيمته للغرماء

والورثة واما ان كان فى المال وفاء بالدين او هو يخرج من الثلث فينفذ العتق فى الحال

لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ جواب سوال مقدر وهو انكم

قلتم ان الاعتاق لا ينفذ فى الحال اذا وقع على حق غريم او وارث ومع ذلك جوزتم اعتاق

الراهن عبدا مرهونا تعلق به حق المرتهن فاجاب بان اعتاق الراهن انما ينفذ لان حق

المرتهن فى اليد دون الرقبة اذ فى الرقبة بقى حق الراهن وصحة الاعتاق تبتنى عليه والحيض

والنفاس معطوف على ما قبله ذكرهما بعد المرض لاتصالهما به من حيث كونهما عذرا وهما لا يعدمان

الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغى ان لا تسقط بهما الصلوة والصوم

لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وهذا مما وافق فيه القياس النقل
وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث
والجنابة فينبغي ان يتأدى بالحيض والنفاس لولا النص وقد تقرر من ههنا ان لا تؤدي
الصلوة والصوم في حالة الحيض والنفاس فاذن لا بد ان يفرق بين قضائهما وهو ان
شرط الطهارة فيه خلاف القياس فلم يتعد الى القضاء مع انه لا حرج في قضائه اذ قضاء صوم
عشرة ايام في ما بين احد عشر شهرا مما لا يضيق وان فرض ان يستوعب النفاس شهر
رمضان كاملا فمع انه نادر لا يناط به احكام الشرع ايضا لا حرج فيه اذ قضاء صوم شهر واحد في
احد عشر شهرا مما لا حرج فيه بخلاف الصلوة فان في قضاء صلوة عشرة ايام في كل عشرين
يوما مما يفضي الى الحرج غالبا فلهذا انتفى والموت عطف على ما قبله وهو آخر الامور المعترضة
السماوية وانه ينافي الاهلية في احكام الدنيا مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عنه
وانما خص الزكوة اولا دفعا لوهم من يتوهم انها عبادة مالية لا تتعلق بفعل الميت فيؤديها
الولي كما زعم الشافعي رح وذلك لانها عبادة لا بد لها من الاختيار والمقصود منها الاداء
دون المال فهي تساوي الصلوة والصوم في البطلان وانما يبقى عليه المأثم لا غير فان شاء
الله عفا عنه بفضله وكرمه وان شاء عذبه بعدله وحكمته وهذا هو حال حق الله تعالى واما حق العباد
فلا يخلو اما ان يكون حقا للغير عليه او حقا له على الغير واشار الى الاول بقوله وما شرع عليه لحاجة
غيره فان كان حقا متعلقا بالعين يبقى ببقائه كالمرهون يتعلق به حق المرتهن والمستأجر
يتعلق بحق المستأجر والمبيع يتعلق به حق المشتري والوديعة يتعلق بها حق المودع فان
هذه الاعيان يأخذها صاحب الحق اولا من غير ان تدخل في التركة وتقسم على الغرماء والورثة
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى يضم اليها اي الى الذمة مال او ما يؤكد به الذمة وهو ذمة

الكفيل يعني مالم يترك مالا او كفيلا من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا فلا يطالبه من اولاده وانما

يأخذه في الآخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق في ذمته دين قال ابو حنيفة ان الكفالة بالدين

عن الميت المفلس لا تصح اذ لم يبق له كفيل من حالة الحيوة لان الكفالة هي ضم الذمة الى الذمة

فاذا لم يبق للميت ذمة معتبرة فكيف تضم ذمة الكفيل اليه بخلاف ما اذا كان له مال او كفيل

من حالة الحيوة فان ذمته كاملة فتصح الكفالة منه وبخلاف اذا تبرع بقضاء دينه انسان

بدون الكفالة فانه صحيح وقالا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع مبرئا للدين

ولو برئ لما حل الاخذ من المتبرع ولما يطالب به في الآخرة بخلاف العبد المحجور الذي يقر

بالدين ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به قبل العتق لان ذمته في حقه

كاملة لحياته وعقله والمطالبة ثابتة ايضا في الجملة اذ يتصور ان يصدقه مولاه او يعتقه فيطالب

في الحال فلما صحت مطالبته صحت الكفالة عنه ولكن يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان

الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع في حقه وزواله في حق الكفيل

واشار الى الثاني بقوله وان كان حقا له اي المشروع حقا للميت بقي ما تقضى به الحاجة ولذلك

قدم تجهيزه لان حاجته الى التجهيز اقوى من جميع الحوائج ثم ديونه لان الحاجة اليها امس

لابراء ذمته بخلاف الوصية فانها تبرع ثم وصاياه من ثلثه لان الحاجة اليها اقوى من

حق الورثة والثلثان حقهم فقط ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لان روحه تتشفى

بنفائهم ولعلهم يوفقون بسبب حسن المعاش للدعاء والصدقة له فيصرف الى من يتصل به

نسبا اي قرابة او سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب يعني يوضع في بيت المال تقضى به

حوائج المسلمين ولهذا اي ولان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد

موت المكاتب عن وفاء فاذا مات المولى وبقي المكاتب حيا يؤدي الكتابة الى ورثته لاحتياج

المولى الى الولاء وبدل الكتابة وكذا اذا مات المكاتب عن وفاء اى مال واف لبدل الكتابة وبقى المولى حيا يؤدى الوفاء ورثة المكاتب الى المولى لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقى منه ميراثا للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون فى حال الكتابة ويعتق هو فى آخر جزء من اجزاء حياته وانما قلنا عن وفاء لانه اذا لم يترك وفاء لا ينبغى للاولاد ان يكسبوا الوفاء ويؤدوه الى المولى وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا تغسل المرأة زوجها فى عدتها لبقاء ملك الزوج فى العدة والمالك هو المحتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت ولهذا لا تكون العدة عليه بعدها وقال الشافعى يغسلها زوجها كما تغسل هى زوجها لقوله عم لعائشة رض لو مت لغسلتك والجواب ان معنى لغسلتك لقمت باسباب غسلك ومالا يصلح لحاجته كالقصاص يحتمل ان يكون معطوفا على ما تقضى به الحاجة يعنى يبقى للميت ما تقضى به الحاجة ومالا يصلح للحاجة كالقصاص ويحتمل ان يكون ابتداء كلام وقع مبتدأ وخبر انما اورده بتقريب ما تقضى به الحاجة وانما يكون القصاص مما لا يصلح لحاجته لانه شرع عقوبة لدرك الثأر وهو تشفى الصدور للاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الجناية على اوليائه من وجه لانتفاعهم بحياته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت اولا ثم ينتقل اليهم كالحقوق والسبب انعقد للميت لان المتلف حياته وكانت الجناية واقعة فى حقه من وجه فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو حنيفة رح ان القصاص غير موروث اى لا يثبت على وجه تجرى فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا ان الغرض درك ثأرهم ولكن لما كان معنى واحدا لا يحتمل التجزى ثبت لكل واحد على سبيل الكمال كولاية الانكاح للاخوة ولهذا لو استوفى الاخ الكبير قبل كبر الصغير يجوز له بخلاف ما اذا كان

احد الكبيرين غائبا فانه لا يجوز للحاضر ان يستوفي لان احتمال عفو الغائب راجح واحتمال توهم عفو الصغير بعد البلوغ نادر فلا يعتبر وعندهما يثبت القصاص للورثة بطريق الارث لا بطريق الابتداء وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان بعض الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده يحتاج الغائب الى اعادة البينة عند حضوره لان الكل مستقل في هذا الباب ولا يقضى بالقصاص لاحد حتى يجتمعا وعندهما لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور الغائب لان احد الورثة ينتصب خصما عن الميت فلا تجب اعادتها

واذا انقلب اي القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا فيكون حكمه حكم الاموال حتى تقضى به ديونه وتنفذ وصاياه وينتصب احد الورثة خصما عن الميت فلا يحتاج الى اعادة البينة لان الدية خلف عن القصاص والخلف قد يفارق الاصل في الاحكام كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص للزوجين كما في الدية فينبغي ان تقتص المرأة من الزوج والزوج من المرأة لكن عنده ابتداء وعندهما بطريق الارث كما يثبت لهما استحقاق الدية بطريق الارث وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها بعد الموت والزوجية تنقطع به ولنا انه عليه السلام امر بتوريث امرأة اشيم الضبابي من عقل زوجها اشيم ولان للميت حكم الاحياء في احكام الآخرة الا ان [illegible] للميت كالمهد للطفل فيما يجب له على الغير او يجب للغير عليه من الحقوق [illegible] من ثواب او عقاب بواسطة الطاعات والمعاصي كلما يجده اهل القبر [illegible] وافادة عنا عن الامور السماوية شرع في بيان الامور العارضة المكتسبة فقال ومكتسب عطف على قوله سماوي وهو ما كان لاختيار العبد مدخل في حصوله وهذا النوع انواع الاول الجهل [illegible] وانما عد من العوارض مع كونه اصلا في الانسان لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه كان قادرا على ازالته بالاكتساب العلم [illegible] فكان تركه اكتسابا للجهل باختياره وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على وحدانية الله تعالى [illegible] لا يصلح عذرا في الآخرة وان كا

٢٩٧

يصلح عذرا في الدنيا في عذاب القتل فلا تقبل الردة وجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى وأحكام الآخرة
كجهل المعتزلة بانكار الصفات وعذاب القبر والرؤية والشفاعة وجهل الباغي لطاعة الإمام الحق حتى تمسك بالدليل
الفاسد حتى يضمن مال العادل ونفسه إذا أتلفه أو لم يكن له منعة لأنه متمسك بالقرآن بالدليل يجبر على الضمان
وأما إذا كان له منعة فلا يؤخذ بضمان ما أتلفه بعد التوبة لما أنه
في اجتهاده الكتاب وجهل الشافعي في حل متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية
لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة وكالفتوى ببيع أمهات الأولاد
بالفتوى ببيع أمهات الأولاد جهل من داود الأصفهاني وتابعيه حيث ذهبوا إلى جواز بيعها لحديث جابر كنا
نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مخالف للحديث المشهور عنه عليه السلام أيما امرأة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وللإجماع وكجهل الشافعي رحمه الله في جواز القضاء بشاهد ويمين
فإنه مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وأول من قضى به معاوية
وقد نقلنا كل هذا على نحو ما قال أسلافنا وإن لم نجترئ عليه والثالث الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح أو في
موضع الشبهة وأنه يصلح عذرا أو شبهة وأشار إليه بقوله كالمحتجم الصائم إذا أفطر عمدا بعد الحجامة على
ظن أنها فطرته أي أن الحجامة فطرت الصوم حيث لا تلزمه الكفارة لأنه جهل في موضع الاجتهاد الصحيح
لأن عند الأوزاعي الحجامة تفطر الصوم لقوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولكن قال شيخ الإسلام لو لم يستفت
فقيها ولم يبلغه الحديث أو بلغه وعرف تأويله تجب عليه الكفارة لأن ظنه حصل في غير موضعه وأما إذا
استفتى فقيها يعتمد على فتواه فأفتاه بالفساد فأفطر بعده عمدا لا تجب الكفارة وكمن زنى بجارية والده
على ظن أنها تحل له فإن الحد لا يلزمه لأنه ظن في موضع الشبهة إذ الأملاك بين الآباء والأبناء متصلة
فتصير شبهتان فيندفع أحدهما بالآخر وأما إذا ظن أنها لم تحل له فإنه يجب الحد بخلاف جارية ولده
فإنها تحل له بكل حال سواء ظن أنها تحل له أو لا وبخلاف جارية أخيه فإنها لا تحل له بكل حال فلا يسقط

الى هنا لان الاملاك متباينة عادة والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا بالشرائع وهو العبادات

وانه يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم مدة لم تبلغه الدعوة لا يجب قضاؤهما لان دار الحرب ليست محل

شهرة احكام الاسلام بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام فان جهله بالشرائع لا يكون عذرا اذ ربما

يمكنه السؤال عن احكام الاسلام فيجب عليه قضاء الصلوة والصوم من وقت الاسلام ويلحق به اي

بجهل من اسلم في دار الحرب في كونه عذرا جهل الشفيع بالبيع فانه اذا لم يعلم بالبيع فسكوته عن طلب

الشفعة يكون عذرا لا يبطلها وبعد ما علم به لا يكون سكوته عذرا بل تبطل به الشفعة وجهل الامة بالاعتاق

او بالخيار فانه يكون عذرا في السكوت يعني اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار بين ان

تبقى تحت تصرف الزوج او لم تبق فاذا لم تعلم بخبر الاعتاق او بان الشرع اعطاها الخيار كان جهلها

عذرا ثم اذا علمت بالاعتاق او بمسألة الخيار يكون لها الخيار الآن لان المولى يستبد بالاعتاق

ولعلها لم تخبر به ولانها مشغولة بخدمته فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع التي من جملتها الخيار وجهل البكر

بانكاح الولي فانه يكون ايضا عذرا في السكوت يعني اذا زوج الصغير والصغيرة غير الاب او الجد

يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بعد البلوغ فان جهلا بخبر النكاح يكون عذرا حتى يعلما وان علما

بالنكاح ولم يعلما بان الشرع خيرهما لا يكون عذرا لان الدار دار اسلام والمانع من التعلم معدوم

فلا يعذر بهذا الجهل وجهل الوكيل والماذون بالاطلاق وضده فان الوكيل والماذون اذا لم يعلما

بالاطلاق اي بالوكالة والاذن وضده اي بالعزل والحجر فتصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما فهذا الجهل

منهما يكون عذرا فلم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى في الصورة الاولى لانهما لم يعلما بهما وينفذ

تصرفهما عليهما في الصورة الثانية لانهما لم يعلما بحجرهما والسكر عطف على الجهل وهو ان كان من مباح

اي حصل من شرب شيء مباح كشرب الدواء المسكر مثل البنج والافيون على رأي المتقدمين وان

المتأخرين وشرب المكره والمضطر اي شرب المكره بالقتل او بقطع العضو الخمر وشرب المضطر للعطش

اياه فهو كالاغماء يعني يحيل ما نعا فيمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات كالاغماء كذلك وان كان
من محظور اي حصل من شرب شيء محرم كالخمر والسكر ونحوه فلا ينافي الخطاب بالاجماع لان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان كان خطابا في حال السكر فهو المطلوب انه لا ينافي الخطاب وان كان
في حال الصحو فهو فاسد اذ يصير المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلوة كقوله للعاقل اذا جننت فلا تفعل
كذا وهو اضافة الخطاب الى حال مناف له فلا يجوز وتلزمه احكام الشرع وتصح عباراته في الطلاق
والعتاق والبيع والشراء والاقارير زجرا له عن ارتكاب المنهي عنه وتنبيها له على ان مثل هذا السكر المحرم
لا يكون عذرا له في ابطال احكام الشرع الا الردة والاقرار بالحدود الخالصة فانه اذا ارتد السكران
وتكلم بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة عبارة عن تبدل الاعتقاد وهو غير معتقد لما يقوله وكذا اذا
اقر بالحدود الخالصة لله كشرب الخمر والزنا لا يحد لان الرجوع عنه صحيح والسكر دليل الرجوع بخلاف
ما لو اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالقذف او القصاص فانه لا يصح الرجوع اذ صاحب الحق يكذبه
فيؤاخذ بالحد والقصاص وبخلاف ما اذا زنى في حال سكره وثبت من غير اقراره فيه فانه يحد صاحيا
والهزل عطف على ما قبله وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ استعارة يعني لا يكون
اللفظ محمولا على معناه الحقيقي او المجازي بل يكون لعبا محضا ولكن العبارة لا تخلو عن تمحل الاداء
ان يقول او ما لا يصلح له بتاخير كلمة لا ليكون معطوفا على قوله ما لم يوضع له او ان يقول ولا ما صلح له بحذف
كلمة ما ليكون معطوفا على قوله لم يوضع له وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له او ما يصلح له اللفظ
استعارة وانه ينافي اختيار الحكم والرضا به ولا ينافي الرضا بالمباشرة يعني ان الهازل لا يختار الحكم ولا يرضى
به ولكنه يرضى بمباشرة السبب لان التلفظ انما هو عن رضاء واختيار صحيح لكنه غير قاصد ولا راض للحكم
فصار الهزل بمعنى خيار الشرط ابدا في البيع لعدم الرضا بحكم البيع لا لعدم الرضا بنفس البيع ولكن بينهما
فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط الهزل ان يكون صريحا

شرطا باللسان بان يذكر العاقدان قبل العقد انهما يهزلان في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال
فقط الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف خيار الشرط لان غرضهما من البيع هزلا ان يعتقد الناس
ذلك بيعا وليس ببيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد واما خيار الشرط فالغرض منه اعلام
الناس بان البيع ليس باتا بل معلقا بالخيار وذلك انما يحصل بذكره في عين العقد والتلجئة كالهزل
فلا ينافي الاهلية وهي في اللغة ماخوذة من الالجاء اي الاضطرار وحاصلها ان يلجئ شيء الى ان
ياتي امرا باطنا بخلاف ظاهره فيظهر بحضور الخلق انهما يعقدان البيع بينهما لاجل مصلحة دعت اليه
ولم يكن في الواقع بينهما بيع والهزل اعم منها ولكن الحكم فيهما سواء في انه لا ينافي الاهلية ثم اعلم ان
مبنى هذا الهزل على ان يتفق العاقدان في السر ان يظهر العقد بحضور الناس ولا عقد بينهما في الواقع
فيعقد بحضور الناس ثم بعد تفرق الناس لا يخلو عن ست حالات بينهما في كل عقد وقد بينها المصنف بالتفصيل فقال
فان تواضعا على الهزل باصل البيع اي اتفقا في السر على ان يظهر البيع بحضور الناس ولا يكون
بينهما اصل البيع فعقد بحضورهم وتفرق المجلس ثم جاءا واتفقا على البناء اي انهما كانا بانيين
على تلك المواضعة والهزل يفسد البيع ولا يوجب الملك وان اتصل به القبض لعدم الرضاء
حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد القبض لا ينفذ كالبيع بشرط الخيار ابدا فانه يمنع
ثبوت الملك مع كون البيع صحيحا ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض اي على انهما اعرضا
عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل الجد فالبيع صحيح والهزل باطل وان اتفقا على انه
لم يحضرهما شيء عند البيع من البناء على المواضعة او الاعراض بل كانا خالي الذهن عنه او اختلفا
في البناء والاعراض فقال احدهما بنينا العقد على المواضعة المتقدمة وقال الآخر عقدنا على سبيل
الجد فالعقد صحيح عند ابي حنيفة رح خلافا لهما فجعل ابو حنيفة رح صحة الايجاب اولى لان الصحة
هي الاصل في العقود فيعمل عليها ما لم يوجد مغير وهو فيما اذا اتفقا على انهما كانا خالي الذهن واما

اذا اختلفا فعنده الاعراض متمسك بالاصل فهو اولى وعندهما اعتبر المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر ففي صورة عدم حضور شيء تكون المواضعة هو الاصل فهي صورة الاختلاف يرجح

قول من بنى على المواضعة فعنده اربعة اقسام للمواضعة باصل البيع وان كان ذلك في القدر بان يقولا ان البيع بيننا وبينك تام ولكن نواضع في القدر ونظهر بحضور الخلق ان الثمن الفان

وفي الواقع يكون الثمن الفا فهذه ايضا اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض كان الثمن الفين لانهما اعرضا عن المواضعة والهزل يكون الاعتبار بالتسمية وهذا القسم نظيره لم يذكر في بعض النسخ

وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالهزل باطل والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل فيكون الثمن عنده الفين وعندهما الف بناء على ما تقدم من اصله

واصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة فالثمن الفان عنده لانه لو جعل الثمن الفا يكون قبول الالف الذي هو غير داخل في البيع شرط القبول الآخر فيفسد البيع بمنزلة ما لو جمع بين حر وعبد فلا بد

ان يكون الثمن الفين ليصح العقد وعندهما الثمن الف لان غرضه من ذكر الالف هزلا هو المقابلة بالمبيع فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح وهو رواية عن ابي حنيفة رح ايضا وان كان

ذلك في الجنس بان يواضعا على ان نعقد بحضور الخلق على مائة دينار والعقد بيننا وبينكم على مائة درهم فالبيع جائز على كل حال من الاحوال الاربعة سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم

يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض استحسانا وذلك لان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد بما سميا وهذا بالاتفاق بين ابي حنيفة وصاحبيه

وجه الفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبر البيع في الاول منعقدا بالف وفي الثاني بما سميا ان العمل بالمواضعة مع الجد في اصل العقد ممكن في الاول اذ يبقى من المسمى

ما يصلح ثمنا وهو الالف واشتراط قبول الالف الآخر وان كان شرطا لكن لا مطالب له من جهة العبد

فلا يفسد البيع بخلاف الثاني اذ لو اعتبرت المواضعة فيه يعدم المسمى ويوجب خلو العقد عن الثمن في
البيع وهو يفسد البيع فلذا وجبت التسمية ولم يعتبر العمل بالمواضعة وان كان في الذي لا مال فيه
كالطلاق والعتاق واليمين فذلك صحيح والهزل باطل بالحديث وهو قوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات النكاح والعتاق واليمين فصورة المواضعة
فيه ان يتواضعا على ان ينكحها ويطلقها او يعتقها بحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين
التعليق بان يتواضع الرجل مع امرأته او عبده ان يعلق طلاقها او عتاقه علانية ولا يكون في
الواقع كذلك وليس المراد به اليمين بالله تعالى اذ لا يتصور المواضعة فيها ففي هذه الصور في كل حال
من الاحوال يلزم العقد ويبطل الهزل ويلحق بهذه الصور العفو عن القصاص والنذر ونحوه وان كان
المال فيه تبعا كالنكاح فان المهر فيه ليس بمقصود وانما المقصود ابتغاء البضع فان هزلا باصله بان
يقول لها اني انكحك بحضور الخلق وليس بيننا نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا
على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء منهما او اختلفا فيه وان هزلا في القدر بان يزوجها
علانية بالفين ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان بالاتفاق لان
لها ولاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين كان
على سبيل الهزل والمال لا يثبت مع الهزل والفرق لابي حنيفة رح بينه وبين البيع حيث اوجب الالفين
في البيع والالف في النكاح انه لو لم يجعل الثمن الفين لكان شرطا فاسدا وهو يؤثر في فساد البيع ولا يؤثر
في فساد النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
فالنكاح جائز بالف في رواية محمد عن ابي حنيفة رح وقيل بالفين في رواية ابي يوسف عنه
والرواية الثانية هو القياس على البيع ووجه الرواية الاولى وهو الاستحسان ان المهر في النكاح
تابع فلا يجوز ترجيح جانب التسمية على الهزل لانه يكون المهر مقصودا بالذات وهو خلاف الاصل

بخلاف البيع لان الثمن مقصود فيه فيكون تصحيحه ايضا مقصوداً فرجح جانب التسمية على الهزل وان كان

في الجنس بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه

وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل في الصور الثلث اما في

الاولى فبالاجماع لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال لا يجب به وما كان مهرا في الواقع لم يذكر في العقد

فكانه تزوجها بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع اذ لا يصح بدون الثمن فيجب المسمى واما في الأخريين

ففي رواية محمد عن ابي حنيفة رح يجب مهر المثل لما ذكرنا وفي رواية ابي يوسف رح عنه يجب المسمى

ترجيحا لجانب الجد كما في البيع وان كان المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد

فان المال مقصود في كل واحد من هذه الامور لانه لا يجب بدون الذكر والتسمية فان هزلا باصله

بان تواضعا على ان يعقدا هذه العقود بمحضر الناس ويكون في الواقع هزلا واتفقا على البناء

على المواضعة بعد العقد فالطلاق واقع والمال لازم عندهما ثم اختلفت نسخ المتن في هذا المقام

فذكر في بعضها ههنا تحت مذهب صاحبيه هذه العبارة لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما ولا تختلف

الحال بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وذلك لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط ولهذا لو شرط الخيار

لها في الخلع وجب المال ووقع الطلاق وبطل الخيار واذا لم يحتمل خيار الشرط فلا يحتمل الهزل لان

الهزل بمنزلة الخيار فسواء اتفقا على البناء او على الاعراض او عدم الحضور او اختلفا فيه يبطل الهزل

ويقع الطلاق ويلزم المال على اصلهما وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار المال سواء

هزلا باصله او بقدره او بجنسه لان الهزل في معنى خيار الشرط وقد نص في خيار الشرط من جانبها

ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان شاءت المرأة فيجب المال عليها للزوج وان اعرضا اي

الزوجان عن المواضعة واتفقا على ان العقد صار بينهما جدا وقع الطلاق ووجب المال اجماعا اما

عندهما فظاهر لان الهزل باطل من الاصل لا يؤثر في الخلع واما عنده فلان الهزل قد بطل

بالمواضعة وذكر في بعض النسخ بمقام عوض النسخة السابقة هذه العبارة وان اختلفا فالقول لمدعي
الاعراض وان سكتا فهو لازم اجماعا وما هذا الا في غير صورة البناء قوله تقولهما في وقوع الطلاق ولزوم
المال والظاهر ان السكوت هو الاتفاق على انه لم يحضرهما شيء ولم يتعرض له الشارحون وان كان
ذلك في القدر بان تواضعا على ان يسميا الفين والبدل الف في الواقع فان اتفقا على البناء
اي بناءهما على المواضعة بعد المجالسة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم كله لما ان الهزل
لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان مؤثرا في المال ولكن المال تابع فيه ولا يقال كيف يكون المال
تابعا فيه وقد نص فيما قبل ان المال مقصود فيه ولو سلم ان المال تابع فيه لكن لا يلزم ان يكون
حكمه حكم المتبوع كالنكاح فان المال فيه تابع ويؤثر الهزل فيه مع انه لا يؤثر في النكاح لانا نقول ان
المال في الخلع وان كان مقصود المتعاقدين لكنه تابع للطلاق في حق الثبوت وان المال
في النكاح وان كان تبعا بالنسبة الى مقصود المتعاقدين لكنه اصل في الثبوت اذ ثبت بدون
الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها فلم تكن المرأة قابلة لجميع المال لا يقع الطلاق
عند اتفاقهما على المواضعة وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال اتفاقا
اما عندهما فظاهر مما مر بل هذا اولى مما مر واما عنده فلرجحان جانب الجد ولم يذكر ما اذا اتفقا على
الاعراض او اختلفا فيه لان حكم الاول ظاهر بالطريق الاولى وحكم الثاني ان يكون القول قول
من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه هكذا قيل وان كان في الجنس بان
تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى عندهما بكل
حال سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على ان لم يحضرهما شيء او اختلفا لبطلان الهزل
في الخلع والمال يجب تبعا وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لبطلان الهزل بالاعراض
وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبولها المسمى لانه هو الشرط في العقد وان اتفقا على آ

لم يحضر بما شئ وجب المسمى ووقع الطلاق لرجحان جانب الجد وان اختلفا فالقول لمدعى

الاعراض لكونه هو الاصل وهذا كله في الانشاءات وان كان ذلك اى الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ

كالبيع بان يواضعا على ان يقرا بالبيع بحضور الناس ولم يكن في الواقع اقرار وبما لا يحتمله كالنكاح

والطلاق بان يواضعا على ان يقرا بالنكاح والطلاق بحضور العامة ولم يكن بينهما اقرار فالهزل يبطله

لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا فالاخبار به كيف يصير حقا والهزل في

الردة كفر اى اذا تلفظ بالفاظ الكفر هزلا يصير كافرا ويرد عليه انه كيف يكون كافرا مع انه لم يعتقد به

فاجاب بقوله لا بما هزل به اى ليس كفره بلفظ هزل به من غير اعتقاد لكن بعين الهزل لكونه استخفافا

بالدين وهو كفر لقوله تعالى قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم والسفه

عطف على ما قبله وهو في اللغة الخفة وفي الاصطلاح ما عرفه المصنف بقوله وهو العمل بخلاف موجب

الشرع وان كان اصله مشروعا وهو السرف والتبذير اى تجاوز الحد وتفريق المال اسرافا وذلك

لا يوجب خللا في الاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب بعد عليه فيكون مطالبا بالاحكام كلها

ويمنع ماله عنه اى مال السفيه عن السفيه في اول ما يبلغ بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى

جعل الله لكم قياما وفي الآية توجيهان احدهما ان تكون المعنى على ظاهره اى لا تؤتوا ايها الاولياء

السفهاء من الازواج والاولاد اموالكم التى جعل الله لكم فيها قياما لانهم يضيعونها بلا تدبير ثم تحتاجون

اليه لاجل نفقاتهم ولا يؤتونكم وح لا يكون الآية مما نحن فيه والثاني ان يكون معنى اموالكم اموالهم وانما

اضيفت اليهم لاجل القيام بتدبيرها وح يكون تمسكا لما نحن فيه اى لا تؤتوا السفهاء اموالهم التى جعل الله

لكم فيها تدبيرا وقياما ويدل على هذا المعنى قوله فيما بعده فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولهذا

قال ابو يوسف ومحمد رح انه لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد لاجل هذه الآية وقال ابو حنيفة رح اذا

بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع اليه المال وان لم يونس منه الرشد لانه يصير المرء في هذه المدة جدا اذ ادنى مدة

البلوغ اثنی عشر سنة وادنی مدة الحمل ستة اشهر فيصير جدا وانه ضعف ذلك يصير جدا فلا يفيد منع
المال بعده وهذا القدر اى عدم اعطاء المال مما اجمعوا عليه ولكنهم اختلفوا فی امر زائد عليه وهو كونه محجورا
عن التصرفات فعنده لا يكون محجورا وعندهما يكون محجورا على ما اشار اليه بقوله فانه لا يوجب الحجر اصلا عند
ابی حنيفة رح اى سواء كان فی تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق او فی تصرف يبطله الهزل
كالبيع والاجارة فان الحجر على الحر العاقل البالغ غير مشروع عنده وكذلك عندهما فيما لا يبطله الهزل واما
فيما يبطله الهزل يحجر عليه نظرا له كالصبی والمجنون فلا يصح بيعه واجارته وهبته وسائر تصرفاته لانه يسرف
ماله بهذا الطريق فيكون كلا على المسلمين ويحتاج لنفقته الى بيت المال والسفر عطف على ما قبله وهو
الخروج المديد عن موضع الاقامة على قصد مسيرة ادناه ثلثة ايام وانه لا ينافی الاهلية اى اهلية الخطاب
لبقاء العقل والقدرة البدنية لكنه من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا لكونه من اسباب المشقة فسواء توجد
فيه المشقة او لم توجد جعل نفس السفر قائما مقام المشقة بخلاف المرض فانه متنوع الى ما يضره الصوم
والى ما لا يضره فمتعلق الرخصة ليس نفس المرض بل ما يضره الصوم فيؤثر السفر فی قصر ذوات الاربع وفی
تاخير وجوب الصوم الى عدة من ايام اخر لا فی اسقاطه لكنه لما كان من الامور المختارة جواب عما
يتوهم انه لما كان نفس السفر اقيم مقام المشقة فينبغی ان يصح الافطار فی يوم سافر ايضا فاجاب
بان السفر لما كان من الامور المختارة الحاصلة باختيار العبد ولم يكن موجبا ضرورة لازمة مستدعية
الى الافطار كالمرض قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب
عليه بالشروع ولا ضرورة له تدعوه الى الافطار بخلاف المريض اذا نوى الصوم وتحمل على نفسه مشقة
المرض ثم اراد ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا كان صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له
الفطر لانه امر سماوی لا اختيار للعبد فيه والمرخص للفطر موجود فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر
المسافر فی الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة فلا تجب الكفارة وان افطر المقيم

الذی نوی الصوم فی بیتہ ثم سافر لا تسقط عنہ الکفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر فی حال صحتہ
تسقط بہ الکفارة لان المرض امر سماوی لا اختیار فیہ للعبد فکانہ افطر فی حال المرض واحکام السفر
ای الرخصة التی تتعلق بہا احکام السفر تثبت بنفس الخروج بالسنة المشہورة عن النبی عم فانہ
کان یرخص المسافر حین یخرج من عمران المصر وان لم یتم السفر علة بعد لان السفر انما یکون علة
تامة اذا مضی ثلثة ایام بالمسیرة فکان القیاس قبلہ ان لا تثبت الرخصة بمجردہ ولکن تثبت تلک
بالسنة تحقیقا للرخصة فی حق الجمیع اذ لو توقف الترخص علی تمام العلة لم تثبت الترفیہ فی حق
الکل فیفوت الغرض المطلوب والخطاء عطف علی ما قبلہ وہو فی اللغة ضد الصواب وفی الاصطلاح
وقوع الشیء علی خلاف ما ارید وہو عذر صالح لسقوط حق اللہ تعالی اذا حصل عن اجتہاد فلو اخطأ
المجتہد فی الفتوی بعد استفراغ الوسع لا یکون آثما بل یستحق اجرا واحدا ویصیر شبہة فی دفع العقوبة
حتی لا یأثم الخاطی ولا یؤاخذ بحد او قصاص فان زفت الیہ غیر امرأتہ فظنہا انہا امرأتہ فوطئہا لا یحد
لا یصیر آثما کاثم الزنا وان رأی شبحا من بعید فظنہ صیدا فرمی الیہ وقتلہ وکان انسانا لا یکون
آثما اثم العمد ولا یجب علیہ القصاص ولم یجعل عذرا فی حقوق العباد حتی وجب علیہ ضمان العدوان
اذا اتلف مال انسان خطاء ووجبت بالدیة اذا قتل انسانا خطاء لان کلاہما من حقوق العباد
وبدل المحل لا جزاء الفعل وصح طلاقہ ای طلاق الخاطی کما اذا اراد ان یقول لامرأتہ اقعدی فجری
علی لسانہ انت طالق یقع بالطلاق عندنا وعند الشافعی رح لا یقع قیاسا علی النائم ولقولہ عم رفع
عن امتی الخطاء والنسیان ونحن نقول ان النائم عدیم الاختیار والخاطی مختار مقصرہ والمراد بالحدیث
رفع حکم الآخرة لا حکم الدنیا بدلیل وجوب الدیة والکفارة ویجب ان ینعقد بیعہ ای بیع الخاطی کما اذا
اراد احد ان یقول الحمد للہ فجری علی لسانہ بعت منک کذا فقال المخاطب قبلت وہذا معنی قولہ اذا
صدقہ خصمہ وقیل معناہ ان یصدق الخصم بان صدور الایجاب منک کان خطاء اذ لو لم یصدقہ

فی ذلک یکون حکمہ کحکم العامد و یکون بیعہ کبیع المکرہ یعنی ینعقد فاسدا لان جریان الکلام علی لسانہ اختیاری فینعقد ولکن یفسد لعدم وجود الرضاء فیہ والاکراہ وہو عطف علی ماقبلہ وہو تمام الامور المعترضۃ المکتسبۃ وہو حمل الانسان علی ما یکرہہ ولا یرید ذلک الانسان مباشرتہ لولا الکرہ وہو ای الاکراہ علی ثلثۃ اقسام لانہ اما ان یعدم الرضاء ویفسد الاختیار وہو الملجی ای الاکراہ الملجی بما یخاف علی نفسہ او عضو من اعضائہ بان یقول ان لم تفعل کذا لاقتلنک او لاقطعن یدک فحینئذ یعدم رضاہ ویفسد اختیارہ البتۃ او یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار وہو الاکراہ بالقید او الحبس مدۃ مدیدۃ او بالضرب الذی لا یخاف علی نفسہ التلف فانہ یبقی اختیارہ ولکن لا یرضی بہ او لا یعدم الرضاء ولا یفسد الاختیار وہو ان یہتم بحبس ابیہ او ابنہ او زوجتہ او نحوہ فان الرضاء والاختیار کلاہما باقیان والاکراہ بجملتہ ای بجمیع ہذہ الاقسام لا ینافی الخطاب والاہلیۃ لبقاء العقل والبلوغ الذی علیہ مدار الخطاب والاہلیۃ وانہ متردد بین فرض وحظر واباحۃ ورخصۃ یعنی ان الاکراہ ای العمل بہ منقسم الی ہذہ الاقسام الاربعۃ ففی بعض المقام العمل بہ فرض کاکل المیتۃ اذا اکرہ علیہ بما یوجب الالجاء فانہ یفترض علیہ اذ لو صبر حتی یموت عوقب علیہ لانہ القی نفسہ الی التہلکۃ وفی بعضہ العمل بہ حرام کالزنا وقتل النفس المعصومۃ فانہ یحرم فعلہا عند الاکراہ الملجی وفی بعضہ العمل بہ مباح کالافطار فی الصوم فانہ اذا اکرہ علیہ یباح لہ الفطر وفی بعضہ العمل بہ رخصۃ کاجراء کلمۃ الکفر علی لسانہ اذا اکرہ علیہ رخص لہ ذلک بشرط ان یکون القلب مطمئنا بالتصدیق والاکراہ ملجیا والفرق بین الاباحۃ والرخصۃ ان فی الرخصۃ لا یباح ذلک الفعل بان ترتفع الحرمۃ بل یعامل معاملۃ المباح فی رفع الاثم وفی الاباحۃ ترتفع الحرمۃ وقیل لا حاجۃ الی ذکر الاباحۃ لدخولہا فی الفرض او الرخصۃ اذ لو کان المراد بہا اباحۃ الفعل مع الاثم فی الصبر فہی الفرض وان کان بدون الاثم فی الصبر فہی الرخصۃ فان الصائم المکرہ ان کان مسافرا فرض وان کان مقیما فرخصۃ ولم یوجد ما یتساوی الاقدام والامتناع فیہ فی الاثم والثواب حتی یکون مباحا ولا ینافی الاختیار ای لا ینافی الاکراہ اختیار المکرہ بالفتح لکن الاختیار فاسد فاذا عارضہ اختیار صحیح

وهو اختيار المكره بالكسر فيجب ترجيح الصحيح على الفاسد ان امكن كما في الاكراه على القتل واتلاف المال
حيث يصلح المكره بالفتح ان يكون آلة للمكره بالكسر فيضاف الفعل الى المكره بالكسر ويلزمه حكمه والا اي وان لم يمكن نسبة الفعل الى
المكره بالكسر كما في الاقوال وفي بعض الافعال بقي منسوبا الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكره بالفتح
فيحصل المكره مواخذا بفعله ثم فرع على هذا بقوله ففي الاقوال لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم
بلسان الغير لا يتصور فاقتصر عليه اي حكم القول على المكره بالفتح فان كان القول مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الرضا لم يبطل بالكره كالطلاق ونحوه من العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء بالقول فيه والاسلام فان هذه التصرفات كلها لا تحتمل الفسخ
ولا تتوقف على الرضا فلو اكره بها احد وتكلم بها لم يبطل بالكره وتنفذ على المكره بالفتح فقط وان كان يحتمله
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر هنا ايضا وهو المكره بالفتح الا انه يفسد لعدم الرضا
فينعقد البيع فاسدا ولو اجازه بعد زوال الاكراه يصح لان المفسد زال بالاجازة ولا تصح الاقارير كلها
لان صحتها تعتمد على قيام المخبر به وقد قامت دلالتها على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه يتكلم دفعا
للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به ولا يجوز ان يجعل مجازا عن شيء لانه لا يقصد المجاز ثمة قيام دليل
الكذب وهو الاكراه والافعال قسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره كالاكل
والوطي والزنا فيقتصر على المكره لان الاكل بفم الغير لا يتصور وكذا الوطي بآلة الغير لا يتصور فاذا اكره
الانسان ان يأكل في الصوم يفسد صوم الآكل ولا يفسد صوم الآمر ان كان صائما وكذا لو اكره
ان يأكل مال غيره يأثم الآكل دون الآمر ولكنهم اختلفوا في حق الضمان فقيل يجب الضمان على المكره
دون الآمر وان كان المكره يصلح آلة للآمر من حيث الاتلاف لان منفعة الاكل حصلت له وقيل لو
اكره على اكل مال نفسه فان كان جائعا لا يجب على الآمر شيء لان منفعته رجعت الى الآكل وان كان
شبعان تجب عليه قيمته لان منفعته لم ترجع الى الآكل ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره

سواء كان جائعا او شبعان لانه من قبيل الاكراه على اتلاف ماله فيجب الضمان وكذا اذا اكره انسان
ان يطأ فان كان مع غير امرأته فيجب عليه الحد ويكون آثما ولا ينتقل هذا الفعل الى الآمر على ما سيأتي
وان كان مع امرأته في الصوم او في الاعتكاف والاحرام او في الحيض فينبغي ان يكون هذا ايضا مقتصرا
على الفاعل ويأثم هو ويجب ما يجب من القضاء والكفارة والضمان في ماله وما رأيت رواية على انه
يرجع به على المكره الآمر واما الثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة
لغيره كاتلاف النفس والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال احد ليتلفه او نفس احد
ليقتله فيجب القصاص على المكره بالكسر ان كان القتل عمدا بالسيف لانه هو القاتل والمكره آلة له
كالسكين وهذا عند ابي حنيفة رح وقال محمد وزفر رح يجب على المكره لانه هو الفاعل الحقيقي وان كان
الآخر آمرا وقال الشافعي رح يجب عليهما المكره فلكونه آمرا واما المكره فلكونه فاعلا وقال ابو يوسف رح
لا يجب عليهما لكون الشبهة دارئة عنهما وكذا الدية على عاقلة المكره ان كان القتل خطأ وكذا الكفارة
ايضا تجب عليه ثم لما قسم المصرح الاكراه اولا الى فرض وحظر واباحة ورخصة فالآن يقسم حرمة المكره
الاقسام الاربعة بعنوان آخر وان كان مآل التقسيمين واحدا فقال والحرمات انواع حرمة لا تنكشف
ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فانه لا يحل بعذر الاكراه قط اذ فيه فساد الفراش وضياع النسب لان ولد
الزنا هالك حكما اذ لا تجب على الام نفقته ولا يجب على الزاني تأديبه وانفاقه فهو داخل في الاكراه المحظور وقيل هذا
في زنا الرجل بالاكراه واما اذا كانت المرأة مكرهة بالزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين معنى قتل الولد
الذي هو المانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم عنها وقيل اسلم
فان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك
سواء فلا ينبغي للمكره ان يتلف نفس احد او عضوه لاجل سلامة نفسه او عضوه فصار الاكراه في حكم
العدم وكأنه قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل السقوط اصلا بعذر الاكراه وغيره وتصير حلالا لا احتمال فهو



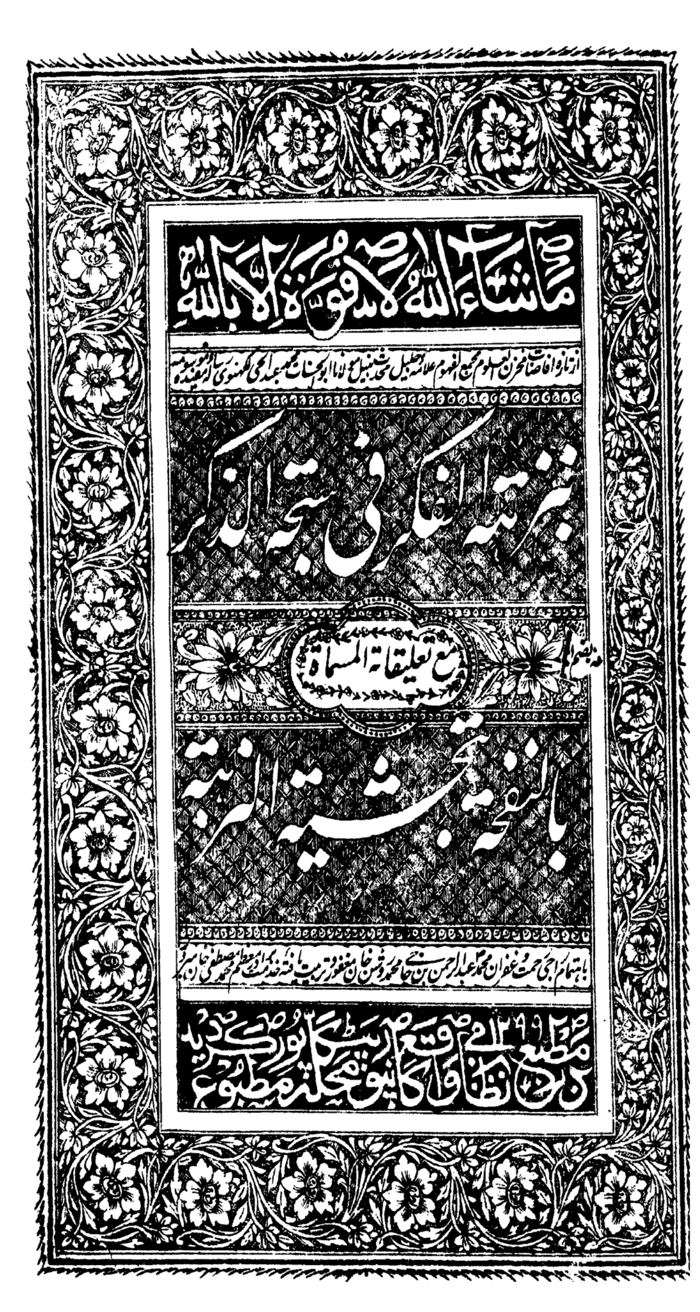
داخل في الاكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء انما تثبت بالنص حالة الاختيار لا حالة الاضطرار قال الله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فحالة المخمصة والاكراه مستثناة عن ذلك وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة لكنه يترخص في حالة الاكراه باجرائها فهو داخل في قسم الرخصة وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط بعذر الاكراه وان احتملت الرخصة ايضا كتناول مال الغير فانه حرام بالنص يحتمل سقوط حرمته وقت الاذن ولكنها لم تسقط بعذر الاكراه ويترخص فيه لدفع الشر ويعامل معاملة المباح فاذا اكره بالاكراه الملجي يجاز له ان يفعل ذلك ثم يضمن قيمته بعد زوال الاكراه لبقاء عصمته فهو ايضا داخل في قسم الرخصة ولم يتعرض لقسم الاباحة لما قدمنا انها اما داخلة في الفرض او في الرخصة ولهذا اي ولاجل ان الحرمة لم تسقط في القسم الثالث والرابع اذا صبر في هذين القسمين حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله تعالى ولاقامة الشرع اللهم ادخلني في زمرة الشهداء واسكني في عداد السعداء يوم لا ينفع مال ولا بنون ولا ينجي باس ولا حصون بحرمة نبينا وشفيعنا محمد صلى الله عليه وعلى آله واصحابه واهل بيته وازواجه وذرياته وسلم يقول العبد الافتقر الى الله الغني الشيخ احمد المدعو بشيخ جيون ابن ابي سعيد بن عبيد الله بن عبد الرزاق بن خاصه خدا الحنفي المكي الصالحي ثم الهندي المكنوي قد فرغت من تسويد نور الانوار في شرح المنار بسابع شهر جمادى الاولى سنة الف ومائة وخمس من هجرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحرم الشريف للمدينة المنورة والبلدة الطاهرة وكان ابتداؤه في غرة شهر المولد من الربيع الاول من السنة المذكورة في مدة كان عمري ثمانية وخمسين سنة والمرجو من جناب الله تعالى ببركة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وينفع بالمبتدئين وسائر المسلمين الطالبين فيحيى الخلق العظيم والاشفاق العميم ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ٥

تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله ونصلي على رسوله وآله وصحبه اما بعد فان هذا الكتاب نور الانوار شرح المنار مع حاشية قمر الاقمار قد طبع في المطبع النظامي الواقع في الكانفور سنة تسع وتسعين بعد الالف والمائتين باهتمام المولوي محمد خادم حسين المهتمم...

محمد روشن خان حنفي
محمد عبد الرحمن بن حاجي



ما شاء الله لا قوة الا بالله
از نتائج افادات مخزن العلوم مجمع الفهوم علامہ جلیل محدث نبیل مولانا ابو الحسنات محمد عبد الحی لکھنوی
نزهة الفكر في سبحة الذكر
مع تعليقاته المسماة
بالنفحة بتحشية النزهة
باہتمام راجی رحمت و غفران محمد عبد الرحمن بن حاجی محمد روشن خان مغفور تربیت یافتہ خدمت محمد مصطفی خان
۱۲۹۹

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمالك الرقاب مسهل الاسباب الذي يسبح له ما في السموات والارض حتى الشجر والحجر والحيتان والدواب احمده حمد المملوك
لمالكه والمخلوق لخالقه واشكره شكر العبد لسيده والمربوب لربه الملك الوهاب اشهد ان لا اله الا هو وحده لا شريك له مفتح الابواب
وميسر الصعاب واشهد ان سيدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله الذي اوتي علم الحكمة وفصل الخطاب وهدى المهتدين به الى طريق الصواب
اللهم صل عليه وعلى آله وصحبه وتابعيه الى ان تقوم يوم الحساب **اما بعد** فيقول السابح في بحر الخطيئات السائح في بر السيئات الراجي
عفو ربه ذي الكرم والهبات ابو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي تجاوز الله عن ذنبه الجلي والخفي ابن مولانا المغفور له الحاج محمد عبد الحليم
ادخله الله دار النعيم لما كثر السؤال عن السبحة التي تتخذها الاخيار لعد الاذكار مرة بعد مرة هل له اصل في السنة السنية ام هو بدعة
شرعية واجبت عنه كل مرة ان له اصلا في السنة يرتفع به عنه اسم البدعة اردت ان اكتب فيه رسالة وافية وعجالة شافية تتضمن
على ذكر ما يدل عليها وتشتمل على ما يتعلق بها فتوجهت الى تتبع ما يتعلق بها من اسفار الحديث المعتبرة ودفاتر الفقه المعتمدة وجمعت
قدرا كثيرا في الاوراق المتفرقة ثم ظفرت برسالة الحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي الشافعي صاحب التصانيف المفيدة والتاليف
العديدة في هذه المسألة المسماة بالمنحة بالسبحة فرأيتها مختصرة في ورقتين غاية الاختصار مقتصرة على الاصول نهاية الاقتصار فاردت
ان اضم ما جمعت الى ما جمعه في مجموع يكون هو جمع الجموع واسميه بهدية الابرار في سبحة الاذكار وكان ذلك في السنة الخامسة
والثمانين بعد الالف والمئتين من الهجرة النبوية على صاحبها افضل صلوة وتحية لكن لم يتيسر لي ذلك لتوطني في الممالك الى
ان رجعت الى الوطن حفظ عن الفتن واقمت فيه قدرا من الزمن وصنفت هناك رسائل كثيرة ودفاتر كبيرة ولم ازل اقصد
تبييض تلك الصحائف وجمع تلك اللطائف لكن لم يتيسر لي ذلك لعوارض عرضت في هنالك الى ان رجعت في السنة الحادية
والتسعين الى حيدرآباد الدكن نقاها الله عن البدع والفتن فاردت ان اصرف عنان العزيمة اليها وازيد ما وقفت عليه في اثناء
هذه المدة وهو ضعفها عليها لكن اشتغالي بتاليف الفوائد البهية في تراجم الحنفية منعني عن جمعها قاصدا تقديم ترصيفه على تاليفها

فلما وصلته الى حيز التمام وفضضت ختامه بالاختتام فی صفر من السنة الحاضرة عرضتنی امراض عائقة ظلمات بعضها فوق بعض متراكمة الى ان رزقنی الله النجاة منها فی هذا الشهر شهر الجمادی الاولی فرجعت الى ابراز الامر المكنون وما اذا اراد الله شيئا قال له كن فيكون فجمعت هذا المجموع الانيق مشتملا على احسن التبيين وجمعت فيه اكثر ما اورده السيوطی فی المنحة وزيادات شريفة عليه اضعافا مضعفة وسميته **نزهة الفكر فی سبحة الذكر** ولقبته **بهدية الابرار فی سبحة الاذكار** ورتبته على مقدمة وعشرة فصول وخاتمة ولئن غاص فی بحره متبحر الماهر لقال كم ترك الاول للآخر ولئن كان الفضل بالتقدم للسابق فلكثرة الاطلاع عند اللاحق لا اقول ذلك فخرا بل تحدثا بالنعمة وشكرا والله تعالى اسأل سوال الضارع الخاشع ان يجعل هذه الرسالة وسائر تصانيفی خالصة لوجهه الكريم انه ذو الفضل العميم والاحسان القديم ومنه اسأل ان يلهمنی الصدق والصواب فی كل باب انه المستعان وعليه التكلان ولا حول ولا قوة الا بالله لا نعبد ولا نستعين الا اياه

المقدمة فی حقيقة السبحة **قال** محی الدين النووی فی تهذيب الاسماء واللغات السبحة بضم السين واسكان الباء خرز منظومة يسبح بها معروف يعتادها اهل الخير ماخوذة من التسبيح والمسبحة بضم الميم وفتح السين وكسر الباء المشددة الاصبع السبابة وهی التی تلی الابهام سميت بذلك لان المصلی يشير بها الى التوحيد والتنزيه انتهى **وفی** صحاح الجوهری السبحة بالضم خرزات يسبح بها والسبحة ايضا التطوع من الذكر والصلوة تقول قضيت سبحتی وروی ان عمر جلد رجلين سبحا بعد العصر ای صليا انتهى **وفی** المصباح المنير فی غريب الشرح الكبير للشهاب الفيومی التسبيح التقديس والتنزيه ويكون بمعنى الذكر والصلوة فريضة كانت او نافلة ويسبح على راحلته ای يصلی النافلة وصلى سبحة الضحى ای صلوة الضحى ومنه فلولا انه كان من المسبحين ای من المصلين والسبحة خرزات معروفة منظومة قال الفارابی وتبعه الجوهری والسبحة التی يسبح بها وهو يقتضی كونها عربية وقال الازهری كلمة مولدة وجمعها سبح مثل غرفة وغرف انتهى ملخصا **وفی القاموس** السبحة خرزات للتسبيح تعد والدعاء وصلوة التطوع وبالفتح الثياب من جلود انتهى **وفی** شمس العلوم السبحة الصلوة يقال قضيت سبحتی والسبحة الخرزات التی يسبح بها وجمعها سبح انتهى

الفصل الاول فی سرد الاحاديث الواردة فی اباحة العد بالانامل والحصى والنوى ونحو ذلك وهی مجوزة لاتخاذ السبحة وعد الاذكار بها فانه لا فرق بينه وبين ذلك

اخرج ابوداود عن عائشة بنت سعد بن ابی وقاص عن ابيها انه دخل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

ابن واستماصله من سجستان ولد سنه ورحل وبرع فی العلوم قال احمد حافظ الاسلام للحديث وسنده وعلله وكانت وفاته

على المراة وبين يديها نوى او حصى تسبح به فقال اخبرك بما هو ايسر عليك من هذا او افضل فقال سبحان الله عدد ما خلق في السماء وسبحان الله عدد ما خلق في الارض وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك وسبحان الله عدد ما هو خالق والله اكبر مثل ذلك والحمد لله مثل ذلك ولا اله الا الله مثل ذلك ولا حول ولا قوة الا بالله مثل ذلك **واخرجه** ايضا الترمذي وقال حديث حسن غريب من حديث سعد **وقد** اورده المنذري في كتاب الترغيب والترهيب معزوا الى ابي داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم وقال قال الحاكم صحيح الاسناد واورده السيوطي في رسالة المنحة في السبحة والجزري في الحصن الحصين منسوبا الى المذكورين عدا ابن ماجة **واخرج** ابو داود والترمذي والنسائي عن ابن عمرو قال رايت النبي صلى الله عليه وسلم يعقد التسبيح زاد ابو داود وغيره في بعض رواياته بيمينه وفي رواية الترمذي بيده وقال هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث الاعمش عن عطاء بن السائب عن ابيه عن عبد الله بن عمرو وروى شعبة والثوري هذا الحديث عن عطاء بن السائب بطوله وفي الباب عن يسيرة بنت ياسر انتهى **وقد** ذكره السيوطي في الجامع الصغير في حديث البشير النذير مسندا الى الترمذي والنسائي والحاكم **قال** العزيزي في السراج المنير شرح الجامع الصغير معناه يعد التسبيح على اصابعه لتشهد له فانهن مستنطقات مسئولات انتهى **واخرج** الترمذي من طريق هاشم عن كنانة مولى صفية عنها قالت دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين يدي اربعة آلاف نواة اسبح بها فقال لقد سبحت بهذه الا اعلمك باكثر مما سبحت به فقلت بلى قال قولي سبحان الله عدد خلقه **قال** الترمذي هذا حديث غريب لا نعرفه من حديث صفية الا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفي وليس اسناده بمعروف وفي الباب عن ابن عباس انتهى **وقد** اورده المنذري والجزري منسوبا اليه والى الحاكم والسيوطي منسوبا اليهما والى الطبراني **واخرج** الترمذي والحاكم عن يسيرة عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسين الرحمة **قال** العزيزي يسيرة بمثناة تحتية مضمومة وسين مهملة مفتوحة بينهما مثناة تحتية وهي بنت ياسر قال الشيخ اي محمد الحجازي حديث حسن انتهى **وقد** اورده السيوطي في المنحة منسوبا الى ابن ابي شيبة وابي داود والترمذي والنسائي والحاكم وذكر ان الحاكم صححه ولفظ ابي داود عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم امرهن ان يراعين بالتكبير والتقديس والتهليل وان يعقدن بالانامل

فانهن مسئولات مستنطقات **وفي** الاستيعاب في احوال الاصحاب لابن عبد البر يسيرة الانصارية تكنى ام
ياسر وقيل بل هي يسيرة بنت ياسر تكنى ام حميضة كانت من المهاجرات المبايعات من حديثها عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال يا نساء المؤمنات عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس واعقدن بالانامل فانهن مسئولات
مستنطقات انتهى **واخرج** ابو داود في باب ما يكره من ذكر الرجل ما يكون من اصابته اهله من كتاب النكاح
عن ابي نضرة حدثني شيخ من طفاوة قال تثويت ابا هريرة بالمدينة فلم ار رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم اشد تشميرا ولا اقوم على ضيف منه فبينما انا عنده يوما وهو على سرير له معه كيس فيه حصى او نوى واسفل
منه جارية له سوداء وهو يسبح بها حتى اذا انفد ما في الكيس القاه اليها فجمعته فاعادته في الكيس فرفعته اليه فقال
الا احدثك عن رسول الله الحديث **قال** السيوطي في مرقاة الصعود الى سنن ابي داود ومعنى تثويت تضيفت
ونزلت عنده ضيفا انتهى **وفي** المنحة في السبحة للجلال السيوطي اخرج احمد في الزهد نا عفان نا عبد الواحد بن
زياد عن يونس بن عبيد عن امه قالت رأيت ابا صفية رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان
جارنا قالت فكان يسبح بالحصى **وفيه** ايضا اخرج ابن سعد عن حكيم ان سعد بن ابي وقاص كان يسبح
بالحصى اخرج ابن ابي شيبة في مصنفه عن مولى سعد ان سعدا كان يسبح بالحصى والنوى **وفيه** ايضا اخرج
احمد في الزهد نا بكير ابانا ثابت بن عجلان عن القاسم بن عبد الرحمن قال كان لابي الدرداء نوى من نوى
العجوة في كيس فكان اذا صلى الغداة اخرجهن يسبح بهن حتى تنفد **وفيه** ايضا اخرج ابن سعد عن ابي هريرة انه
كان يسبح بالنوى المجزع يعني الذي حك بعضه بعضا حتى ابيض شيء منه وترك الباقي على لونه وكل ما فيه سواد
وبياض فهو مجزع **وفيه** ايضا اخرج ابن ابي شيبة عن ابي سعيد الخدري انه كان يسبح بالحصى **وفيه** ايضا
اخرج البغوي في معجم الصحابة وابن عساكر من طريق معتمر بن سليمان عن ابي بن كعب عن جده بقية عن
ابي صفية مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يوضع له نطع فيه حصى فيسبح به الى نصف النهار ثم يرفع
فاذا صلى الاولى اتي به فيسبح حتى يمسي **فهذه** الاخبار والآثار تنادي باعلى النداء ان العد بالانامل والنوى والحصى
وامثال ذلك امر مندوب قد رغب اليه النبي صلى الله عليه وسلم واقر عليه واختاره اصحابه نجوم الاهتداء ومن
حكم بكراهة ذلك فقوله مردود عليه لا ينبغي ان يعول ويعتمد عليه ومن المعلوم انه لا فرق بين العد بالنوى وامثاله
المنثورة وبين العد بالنوى واشباهها المنظومة فاذا ثبت جواز الاول بهذه الجملة ثبت جواز اتخاذ السبحة

الفصل الثاني في ما يدل على جواز اتخاذ السبحة من الحجة الواضحة **اخرج** ابو نعيم في حلية الاولياء في ترجمة
ابي هريرة نا احمد بن جعفر بن حمدان نا عبد الله بن احمد بن حنبل نا الحسن بن الصباح نا زيد بن الحباب عن عبد الواحد

ابن موسى قال اخبرني نعيم بن محرر بن ابي هريرة عن جده ابي هريرة انه كان له خيط فيه الفا عقدة فلا ينام حتى يسبح به

واخرج ابن سعد في الطبقات على ما نقله السيوطي انبانا عبيد الله بن موسى انبانا اسرائيل عن جابر عن امرأة حدثته

من فاطمة بنت الحسين بن علي بن ابي طالب انها كانت تسبح بخيط معقود فيها **فهذان الاثران** يخبران بجواز العد

بالسبحة المتداولة اذ لا فرق بينها وبين خيط العقدة فان السبحة ليست حقيقتها الا ان ينظم قدر من نوى او قطعات

العظم او الخشب او الحجر او الدرر او غير ذلك في خيط فيصير كخيط فيها تبذ من العقدة **الفصل الثالث** في ذكر حديث

مرفوع في ما نحن فيه ليعلم ان جواز اتخاذ السبحة مما لا ريب فيه **اخرج** الديلمي في مسند الفردوس انبانا قدوس بن

عبد الله انبانا ابو عبيد الله الحسين بن فنجويه الثقفي نا علي بن محمد نا محمد بن هارون بن عيسى بن منصور الهاشمي

ثني محمد بن علي بن حمزة العلوي ثني عبد الصمد بن موسى حدثتني زينب بنت سليمان بن علي حدثتني ام الحسين

بنت جعفر بن الحسن عن ابيها عن جدها عن علي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم المذكر السبحة كذا اورده

السيوطي مشيرا الى اثبات المقصد بالقول النبوي **لكن** تعقبه شيخ شيخي محمد بن محمد الامير الازهري في رسالته

التي ذكر فيها اسانيده باحتمال ان يكون المراد بالسبحة الصلوة وبعدم صحة الحديث حيث قال بعد ذكر الحديث

المسلسل بالسبحة للسيوطي رسالة لطيفة سماه المنحة في السبحة ذكر فيها التسبيح جماعة من الصحابة بالنوى او خيط فيه عقد

كابي هريرة وغيره وذكر فيه اطلاعه صلى الله عليه وسلم على من اعد نوى لتسبيحه فقال اعلمك اكثر من ذلك وهو

سبحان الله عدد ما خلق ويحمل على عادته الشريفة من التيسير على امته وذكر فيها حديثا اخرجه الديلمي في مسند الفردوس

بسند طويل عن علي مرفوعا نعم المذكر السبحة ولا تظهر صحته ويحتمل تفسير السبحة بصلوة النافلة كما هو احد معانيها انتهى

قلت يؤيد هذا الاحتمال ورود استعمال السبحة في هذا المعنى في كثير من المرويات مع انه لم تكن السبحة المعروفة في زمن

رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال علي القاري في مرقاة المفاتيح شرح مشكوة المصابيح في شرح حديث من توضأ

فاحسن الوضوء ثم اتى الجمعة فاستمع وانصت غفر له ما بينه وبين الجمعة وزيادة ثلثة ايام ومن مس الحصى فقد لغا

اخرجه ابو داؤد وغيره المراد بمس الحصى تسوية الارض للسجود فانهم كانوا يسجدون عليها وقيل تقليب السبحة وعدها

ذكره الطيبي وفيه ان السبحة المعروفة لم تكن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم انتهى **وقد يقال** عدم كون السبحة

المتداولة في العهد النبوي لا يمنع حمل السبحة الواقعة في الحديث المذكور عليها فقد اخبر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم

عن كثير من الاشياء التي حدثت بعده فيحتمل ان يكون هذا منها **واما** عدم الصحة فلا يقدح في المرام لان الحديث

الضعيف معتبر في فضائل الاعمال على ما صرح به جماعة من الاعلام ومن ثم اورده السيوطي في معرض الاستدلال وكذا علي القاري حيث قال في المرقاة في باب الذكر بعد الصلوة صح ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد الذكر بيمينه وورد انه قال واعقدوه بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات وجاء بسند ضعيف عن علي مرفوعا نعم المذكر السبحة وعن ابي هريرة انه كان له خيط فيه الفا عقدة فلا ينام حتى يسبح به وفي رواية انه كان يسبح بالنوى وقال ابن حجر الروايات في التسبيح بالنوى والحصى كثيرة عن الصحابة وبعض امهات المؤمنين بل رآها النبي صلى الله عليه وسلم واقرها انتهى **الفصل الرابع** في بيان ان السبحة كانت مستعملة في زمان الصحابة **قد مر** ان ابا هريرة كان يسبح بخيط فيه الفا عقدة وهو عين وجود السبحة **وورد** في حديث مسلسل ان الحسن البصري كان يستعمل السبحة وكان هو في عصر الصحابة وهو ما اجازني به الوالد الماجد مولانا عبد الحليم المرحوم في رابع شعبان سنة خمس وثمانين بعد الالف والمائتين وقد رأيت ملازمته للسبحة قال اجزتك بما اجازني به الشيخ عبد الغني الدهلوي نزيل المدينة المنورة مؤلف انجاح الحاجة بشرح سنن ابن ماجة بن الشيخ المرحوم ابي سعيد المجددي الدهلوي وكان ذلك في سنة الثمانين بعد الالف والمائتين في المدينة المنورة وقد رأى في يده سبحة قال اجزتك بما يجوز لي روايته مما هو مذكور في ثبت شيخنا الشيخ عابد السندي نزيل المدينة يعني حصر الشارد عنه قال هو في حصر الشارد ناولني الشيخ يوسف بن محمد بن علاء الدين المزجاجي سبحة قال ناولني الشيخ عبد الخالق بن ابي بكر المزجاجي ورأيت في يده سبحة قال ناولنيها الشيخ محمد حيوة السندي ورأيتها في يده قال ناولنيها الشيخ عبد الله بن سالم البصري ورأيتها في يده قال ناولنيها محمد بن علاء الدين البابلي ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو النجا سالم بن محمد السنهوري ورأيتها في يده قال ناولنيها النجم محمد بن احمد بن علي الغيطي ورأيتها في يده قال ناولنيها الشيخ زكريا الانصاري ورأيتها في يده قال ناولنيها الحافظ ابن حجر ورأيتها في يده قال ناولنيها مجد الدين يعقوب الفيروزآبادي صاحب القاموس ورأيتها في يده ح واجازني شيخ اهل مكة الشيخ احمد دحلان مؤلف السيرة النبوية في ذي القعدة من السنة التاسعة والسبعين بمكة ورأيت السبحة في يده قال اجزتك بما اجازني به خاتمة العلماء المحققين العلامة الشيخ عثمان بن الشيخ حسن الدمياطي الشافعي بما اجازه اشياخه من علماء الجامع الازهر وهم كثيرون اجلهم العلامة محمد الامير قال هو في رسالته اجازني الشيخ شهاب الدين احمد الجوهري عن شيخه عبد الله بن سالم البصري المكي قال ناولني السبحة الشيخ محمد بن سليمان المغربي ناولها له ابو عثمان الجزائري عن ابي عثمان المقري عن سيدي احمد حجي عن سيدي ابراهيم عن ابي الفتح المراغي عن ابي العباس احمد بن ابي بكر الرداد عن مجد الدين الفيروزآبادي قال ناولنيها جمال الدين يوسف بن محمد ورأيتها في يده قال ناولنيها تقي الدين بن ابي الفداء محمود بن علي ورأيتها في يده قال ناولنيها محي الدين عبد الصمد بن ابي الحسن المقري ورأيتها في يده قال ناولنيها ابي ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو الفضل محمد بن ناصر ورأيتها في يده قال ناولنيها محمد بن عبد الله بن احمد السمرقندي ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو بكر محمد بن علي السلامي الحداد ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو نصر عبد الوهاب بن عبد الله ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو الحسن علي بن الحسن بن القاسم الصوفي ورأيتها في يده قال ناولنيها ابو الحسن المالكي ورأيتها في يده فقلت له يا استاذ وانت الى الآن مع السبحة قال كذلك رأيت استاذي الجنيد فقلت يا استاذي انت الى الآن مع السبحة قال كذلك رأيت استاذي سري السقطي

وفي يده سبحة فقلت يا استاذ وانت الى الآن مع السبحة قال كذلك رأيت استاذي معروف الكرخي فسألته عما سألتني عنه فقال
كذلك رأيت استاذي بشر الحافي وفي يده سبحة فسألته كما سألتني عنه فقال رأيت استاذي عمر المكي وفي يده سبحة فسألته عما سألتني
عنه فقال رأيت استاذي الحسن البصري وفي يده سبحة فقلت يا استاذ مع عظم شأنك وحسن عبادتك انت الى الآن مع السبحة
فقال لي هذا شيء كنا استعملناه في البدايات ما كنا نتركه في النهايات اني احب ان اذكر الله بقلبي ويدي ولساني **قال** محمد
الامير في رسالته قال الشيخ ابو العباس الرداد تبين من قول الحسن ان السبحة كانت موجودة في زمن الصحابة لان بدايته في
زمنهم **قلت** فعلم انها لا تصح في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا اشتهر من عدها من خلفائه انتهى **وقال** الشيخ عابد في المسلسلات
قد اوردوا هذا المسلسل واشار السخاوي الى غالب طرقه وقال ان مدار روايته على ابي الحسن الصوفي وقد رمي بالوضع وروايته
عن عمر المكي عن الحسن البصري معضل ثم سلسله من طريق آخر وسكت عنه وظهر من هذا المسلسل ان السبحة كانت متخذة في عهد الصحابة
وذلك لان بداية الحسن كانت في زمنهم فقد رأى عثمان وعليا وطلحة وكان يوم الدار ابن اربع عشرة سنة وقد روى عن
خلق كثير من الصحابة وقصة جويرية اول دليل عليه ولذلك الف السيوطي فيه رسالة مستقلة انتهى **وقال** سالم بن عبد الله
بن سالم البصري المكي في رسالة الامداد في علو الاسناد بعد ما ذكر طريق والده كما ذكره الامير قال الشيخ ابو العباس الرداد تبين من
قول الحسن البصري ان السبحة كانت موجودة متخذة في عهد الصحابة لقوله هذا شيء كنا استعملناه في البدايات وبداية الحسن من غير
شك كانت مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ورأى عثمان وعليا وطلحة وحضر
يوم الدار في قضية عثمان وعمره اربع عشرة سنة وروى عن عثمان وعلي وعمران بن حصين ومعقل بن يسار وابي بكرة وابي
وابن عباس وجابر وخلق كثير من الصحابة والخلاف في روايته عن علي مشهور انتهى وذكر السيوطي هذا المسلسل من طريق ابي
عبد الله محمد بن ابي بكر قال اخبرني الامام ابو العباس احمد بن ابي المحاسن يوسف بقراءتي عليه ورأيت في يده سبحة قال اخبرني
الامام ابو العباس ابو المظفر يوسف بن محمد بن مسعود الترمذي ورأيت في يده سبحة قال قرأت على شيخنا ابي الثناء ورأيت في يده سبحة
قال اخبرنا عبد الصمد احمد بن عبد القادر ورأيت في يده سبحة قال اخبرنا ابو محمد يوسف بن عبد الرحمن بن علي ورأيت في يده سبحة
قال اخبرنا ابي ورأيت في يده سبحة قال قرأت على ابي الفضل بن ناصر ورأيت في يده سبحة بسنده المذكور ثم **قال** فلو لم يكن في
اتخاذ السبحة غير موافقة هولاء السادة والدخول في سلكهم لصارت بهذا الاعتبار من اهم الامور وآكدها فكيف وهي مذكرة بالله تعالى لان
الانسان قل ان يراها الا ويذكر الله وهذا من اعظم فوائدها وبذلك كان يسميها بعض السلف انتهى **الفصل الخامس** في نصوص
العلماء على جواز اتخاذ السبحة غير ما مر في اثناء الفصول السابقة **قال** علي القاري في المرقاة في شرح حديث سعد المذكور في الفصل
الاول هذا اصل صحيح لتجويز السبحة لتقريره صلى الله عليه وسلم تلك المرأة اذ لا فرق بين المنظومة والمنثورة ولا يعتد بقول من عدها بدعة
وقد قال المشايخ انها سوط الشيطان وروي ان مع الجنيد سبحة في يده حال انتهائه فسئل عنه فقال شيء وصلنا به الى الله كيف نتركه
ولعل هذا احد معاني قولهم النهاية هي الرجوع الى البداية انتهى **وقال** السيوطي في المنحة لم ينقل عن احد من السلف ولا من الخلف المنع
من جواز عد الذكر بالسبحة بل كان اكثرهم يعدونه بها ولا يرونه مكروها وقد رئي بعضهم يعد تسبيحا فقيل له اتعد على الله فقال لا ولكني اعد له انتهى **وقال**

ابن محمد بن محمد الشهير بابن امير حاج الحلبي في حلية المحلي شرح منية المصلي بعد ما ذكر حديث سعد وبسيرة فهذه الاحاديث

مما تشهد بجواز اتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد التسبيح وغيره من الاذكار من غير ان يتوقف على ورود شئ خاص فيها

بعينها بل حديث سعد كالنص في ذلك اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث النبوي ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره

في المنع فلا جرم ان نقل اتخاذها والعمل بها عن جماعة من السادة الاخيار انتهى وفي البحر الرائق بعد ذكر حديث سعد فهذا الحديث

ونحوه مما يشهد بانه لا باس باتخاذ السبحة المعروفة لاحصاء عدد الاذكار اذ لا تزيد السبحة على مضمون هذا الحديث الا بضم النوى

ونحوه في خيط ومثل ذلك لا يظهر تاثيره في المنع اللهم الا ان ترتب عليها رياء وسمعة فلا كلام لنا فيه انتهى وفي الدر المختار

لا باس باتخاذ السبحة لغير رياء كما بسط في البحر انتهى وفي المرقاة في شرح حديث يسيرة فيه جواز عد الاذكار وسبحة الابرار

وقد كان لابي هريرة خيط عقد كثيرة يسبح بها وزعم انها بدعة غير صحيح لوجود اصلها في السنة ولقوله صلى الله عليه وسلم صحابي

كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وانما العقد بالانامل دلالة على الافضل ويدل عليه التعليل بقوله فانهن اي الانامل مسئولات

مستنطقات انتهى وفي الارشاد والتطريز في فضل ذكر الله وتلاوة كتابه العزيز للقطب اليافعي رأى بعضهم في يد

الجنيد سبحة فقال له انت مع شرفك تاخذ بيدك سبحة فقال طريق وصلت به الى ربي لا افارقه قلت ولم يزل

الاكابر من الشيوخ السالكين اولي التحقيق والاخيار من المريدين والناسكين اولي التوفيق يستحسنون السبحة وقد رأيت

في بعض المنامات سبحتين عند النبي صلى الله عليه وسلم بعد ما رأيت كاني في جماعة من الصالحين ومنهم شيخنا ابو عبد الله

محمد بن احمد الذهبي وشيخنا وسيدنا الشيخ مسعود اذ قد اقبل النبي صلى الله عليه وسلم كانه البدر الطالع وهو يحمل في

ردائه شيئا قاصدا ذلك الجمع فاعطاه واذا هو شئ اخضر من ثمار الفواكه فقلت يا رسول الله نصيبي فاشار الى

ان امش فمشيت بعده فدخل بيتا ثم صعد غرفة فصعدت واذا في زاوية الغرفة من تلك الفاكهة المذكورة فغرف

لي منها بكفيه الكريمتين ورأيت في الغرفة السبحتين المذكورتين وذكر بعض النساء الخيرات انها رأت النبي صلى الله

عليه وسلم فطالت الكلام ثم قالت ما اشتهي ان افارقك فاخذ ترابا ابيض من جدار القبلة ووضع في كفه اليسرى

ثم نحت في الارض بكفه اليمنى فنبع ماء فغرف غرفة بكفه اليمنى وعجن به التراب الذي في اليسرى واخذ السبحة التي

معها فلطخها بذلك الطين ثم وضع السبحة على جبهتها بان احد طرفيها على صدره والآخر على وجهه ثم اعطاها اياها وقال

ان اردت ان لا تفارقيني فلا تفارقي هذه السبحة ثم استيقظت واثر الطين في السبحة واخبرني بعض الاخيار وهو

زوج تلك المرأة ان اثر الطين المذكور باق في السبحة قلت والظاهر انه صلى الله عليه وسلم اراد بملازمة السبحة التسبيح بها

قلت فهل حسن يحتج على بدعة اتخاذ السبحة ونحوها لان من رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتمثل به

علی ما اخرجه ثقات الاعلام فمن رأی النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام یستحسن شیئا لم یدل الدلیل الصحیح علی کونه قبیحا فهو حسن لان ما رآه النبی صلی الله علیه وسلم حسنا فهو عند الله حسن

الفصل السادس فی دفع الشبه الواردة الباعثة علی قبح اتخاذ السبحة **فمنها** انه لم یکن فی العهد النبوی فیکون بدعة وکل بدعة ضلالة **وجوابه** ان البدعة التی حکم علیها بالضلالة انما هی البدعة الشرعیة وهی ما لم یوجد فی القرون الثلثة ولم یدل علیه دلیل من الادلة الاربعة کما حققته فی رسالتی اقامة الحجة علی ان الاکثار فی التعبد لیس ببدعة واتخاذ السبحة وعد الاذکار بها لیس کذلک اما اولا فلدلالة احادیث مطلق العد علی جوازه واما ثانیا فلوجود نظره عن ابی هریرة وغیره واما ثالثا فلاتخاذ الحسن البصری وفی عهد الصحابة به واما رابعا فلتحسین النبی صلی الله علیه وسلم اتخاذه علی احد الاحتمالین فی نعم المذکر السبحة واما خامسا فلوجود تجویز ذلک من النبی صلی الله علیه وسلم فی المنام حسب ما رآه الاعلام **وبوجه آخر** لا شبهة فی وجودها فی عهد الصحابة والتابعین من غیر نکیر منهم علی المتخذین عما وجد فی عهد الصحابة علی هذا الطریق فلیس بدعة علی التحقیق لحدیث اصحابی کالنجوم بایهم اقتدیتم اهتدیتم وغیر ذلک من الاخبار التی ذکرتها فی رسالتی تحفة الاخیار فی احیاء سنة سید الابرار **وبوجه آخر** لا ریب فی ان السبحة اتخذها جماعة من التابعین واتباعهم ومن بعدهم من جماعات الفقهاء والمحدثین والمتصوفة الناسکین واستحسنوها ولازموها ولم یرد احد منهم انهم استقبحوها وما کان کذلک فهو لیس بضلالة بل هو حسن لا محالة لقول ابن مسعود ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن اخرجه احمد والبزار والطیالسی والطبرانی وابو نعیم وغیرهم بل اسنده محمد فی الموطأ الی النبی صلی الله علیه وسلم فان المراد بالمسلمین فیه زبدتهم وعمدتهم وهم العلماء بالکتاب والسنة الاتقیاء عن الشبهة والحرام کذا قال القاری فی المرقاة شرح المشکوة **ومنها** ان فی اتخاذ السبحة

شبهة الرياء والسمعة فيجب اجتنابها وترك الاخذ بها **وجوابه** ان اتخاذها اذا كان مفضيا الى الرياء فلا ريب في الامتناع عنها وكذلك كل تطوع ادمباح اذا افضى الى الرياء واجب الامتناع ولا كلام فيه انما الكلام اذا خلا عن هذه الشبهة لا سيما اذا اقترن به التشبه بالاجلة **ومنها** انه لو كان فيه حسن ما اتخذها النبي صلى الله عليه وسلم وهي اصحابه اليها واذ ليس فليس **وجوابه** انه ليس ان كل ما لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم بنفسه فهو ليس بحسن فان ما رغب اليه او قرر عليه او على نظيره او جد بين يديه ايضا حسن **ومنها** ان بعض الفقهاء قد حكم على ان مطلق العد بدعة فما بالك بالعد بالسبحة والامر اذا دار بين الحسن والابتداع ترك حذرا عن شبهة الاختراع **وجوابه** ان قول من قال مطلق العد بدعة مردود بنص النبي صلى الله عليه وسلم وفعله وفعل اصحابه الاجلة والامر الدائر بين الحسن والابتداع انما يترك اذا تساوى فيه طرفا الحسن والابتداع وههنا قد ترجح جانب الحسن بالوجوه العديدة فيكون العبرة لها لا للشبهة الضعيفة **الفصل السابع في فوائد اتخاذ السبحة منها** انها مذكرة للتمام **ومنها** الاستعانة على دوام الذكر فان الانسان كلما رآها ذكر انها آلة للذكر فقاده الى ذكر ربه ذكره السيوطي **ومنها** ان في اتخاذها اقتداء بجماعة المتصوفة والمتنسكين والعلماء والمحدثين ومن تشبه بقوم فهو منهم اخرجه ابو داؤد وغيره مرفوعا الى النبي صلى الله عليه وسلم **ومنها** ان فيه نجاة من المهالك الدنيوية والاخروية كما حكى السيوطي عن بعض الثقات انه اخبره انه كان مع قافلة في درب بيت المقدس فقام عليهم سرية عرب وجردوا القافلة جميعهم وجردوني معهم فلما اخذوا عمامتي سقطت سبحة من راسي فلما راوها قالوا هذا صاحب سبحة فردوا علي ما كان اخذ مني وانصرفت سالما منهم قال السيوطي فانظر يا اخي الى اهل الآلة المباركة الزاهرة وما جمع فيه من خير الدنيا والآخرة **ومنها** ان فيها داء للاكثر الاذكار المحدودة والواردة المعدودة كما قال السيوطي المقصود ان اكثر الذكر المعدود والذي جارت به السنة لا ينحصر بالانامل غالبا ولو امكن حصره لكان الاشتغال بذلك يذهب الخشوع انتهى **الفصل الثامن في اسامي السبحة** ذكر السيوطي ان بعض السلف كان يسميها بالمذكرة وكان بعضهم يسميها حبل الوصل وبعضهم رابطة القلوب انتهى **وقال** اليافعي في الارشاد والتطريز السبحة على ثلثة اقسام مسبحة بالسين المهملة وهي التي يسبح بها ومشبحة بالشين المعجمة وهي البطالة ومذبحة وهي التي يديرها اصحابها ويوهم انها يتغابى الناس ويؤذيهم وفي ذلك اقول **شعر** وكم من مسبحات علقت في حلوق مذبحات للرقاب + لقد في غيبة عمت وطمت + مصيبات بها كم من مصاب + بمقراض من النيران قرض + لسان ذوات قرض واغتياب + انتهى **قلت** وفي بلادنا يقال لها التسبيح اطلاقا لاسم ذي الآلة على الآلة **الفصل التاسع في حكم عد الآيات والتسبيحات وغير ذلك في الصلوة اعلم** ان له صورا الاولى العد باللسان والثانية العد بالقلب والثالثة العد بالغمز برؤس الاصابع والرابعة العد باليد والخامسة العد بالسبحة ونحو ذلك **اما الاولى** فهي مفسدة للصلوة اتفاقا صرح به ابن نجيم في البحر الرائق وشيخ زاده في مجمع الانهر شرح ملتقى الابحر وغيرهما **واما الثانية** فهي جائزة غير مكروهة اتفاقا صرح به العيني في منحة السلوك شرح تحفة الملوك وابن نجيم في البحر وغيرهما وكذا

... والنوازل والتجنيس والمزيد وغيرها المتوفى سنة ... وقد بسطت فی ترجمته ذکر آدابه فی مقدمة الهداية وغيره

فی المحیط والخلاصة ان حفظها بالقلب لایکره وفی الایضاح اشارة الی انه یکره العد بالقلب ایضا لان فیه شغل البال ذکره العینی فی البنایة شرح الهدایة وقال الحلبی فی حلیة المحلی بعد ما نقل عن غایة البیان ان الحفظ بالقلب لایکره اتفاقا فما اشار الیه فی الایضاح انه یکره العد بالقلب ایضا لان فیه شغل البال والاخلال بالخشوع کذا ذکره صاحب المنافع فیه نظر انتهی **قلت** وجه النظر ظاهر فانه بعد تسلیم ان الاخلال بالخشوع یوجب الکراهة یقال لابد ان یکون هذا العد معفوا اقامة لحدود الاذکار الواردة فی الصلوات کصلوة التسبیح وغیرها فانه اذا لم یعدها بالید ولا بالخیط ولم یحفظها بالقلب کیف یؤدیها علی حدها **واما الثالثة** فهی ایضا غیر مکروهة اتفاقا نص علیه العینی فی المنحة وابن نجیم فی البحر وبه صرح فی الخلاصة والبنایة وقال قاضیخان قالوا ان غمز رؤس الاصابع لایکره **واما الرابعة والخامسة** فصرحوا بکراهتها وعدم اباحتها عند ابی حنیفة وقال ابو یوسف ومحمد لاباس به لان المصلی قد یضطر الی هذا لمراعاة سنة القراءة فی الصلوة والعمل بما جاءت به السنة فی صلوة التسبیح ونحوها وله ان هذا عمل لیس من اعمال الصلوة ولا حاجة الیه لمراعاة سنة القراءة لانه یمکنه ان ینظر فی ما یرید ان یقرأ قبل الشروع فی الصلوة ولو احتاج الیها عدها باشارة بقلبه ثم من مشایخنا من قال لاخلاف فی التطوع انه لایکره انما الخلاف فی المکتوبة ومنهم من قال لاخلاف فی المکتوبة انه یکره انما الخلاف فی النوافل وقال الفقیه ابو جعفر وجدت روایة عن اصحابنا انه یکره فیهما کذا فی المحیط البرهانی وفی النهایة الصحیح انه لایباح العد اصلا لانه لیس فی الکتاب فصل بین الفرض والنفل وقد یصیر العد عملا کثیرا فیوجب فساد الصلوة وما ورد فی الاحادیث من قرأ فی الصلوة کذا وکذا مرة قل هو الله احد وکذا وکذا تسبیحة فتلک الاحادیث لم یصححها الثقات واما صلوة التسبیح فقد اوردها الثقات وهی صلوة مبارکة فیها ثواب عظیم ومنافع کثیرة فانه یقدر ان یحفظ بالقلب وان احتاج یعد بالانامل حتی لایصیر عملا کثیرا انتهی **قلت** الاحادیث التی ذکر انها لم یصححها الثقات منها ما هی موضوعة فلا عبرة بها ومنها ما هی ضعیفة فتکفی للعمل بها علی ما لایخفی علی من طالع تنزیه الشریعة فی الاحادیث الموضوعة وتذکرة الموضوعات لطاهر الفتنی وغیرهما من الکتب المعتبرة ومجرد عدم تصحیح الثقات لها لایضرها فان عدم الصحة لایستلزم بطلانها وح فالاولی ان یقال الاذکار المحدودة الواردة فی الصلوة ان امکن عدها بالقلب کاذکار صلوة التسبیح یکتفی بذلک وان لم یتیسر ذلک للکثرة یعدها بالرؤس فانه غیر مکروه بالنصوص وان اضطر الی العد بالید یعد بتقویمها کما نقله صاحب الحاویة عن قاضیخان **وفی** البحر الرائق یکره عد الآیات والتسبیح وکذا السور لانه لیس من اعمال الصلوة واطلقه فشمل العد فی الفرائض والنوافل جمیعا بالاتفاق صحیحا فی ظاهر الروایة وروی عنهما فی غیر ظاهر الروایة ان العد بعد لاباس به کذا فی العنایة وغیره لکن فی الکافی قال لاباس ونجزم به عنهما انتهی **قلت** وکذا ذکره بصیغة الجزم برهان الدین محمود بن احمد البخاری فی المحیط البرهانی وذکره عمه الصدر الشهید حسام الدین عمر بن عبد العزیز فی شرح الجامع الصغیر بلفظة عن وکذا ذکره تلمیذه صاحب الهدایة وقال العینی فی شرحها فذکره بکلمة عن اشارة الی ان خلافهما لیس من ظاهر الروایة ولهذا لم یذکر ابو الیسر خلافهما اصلا وعن ابی یوسف لاباس به

في النفل ومثله عن ابي حنيفة ذكره في التحفة وفي التجريد ذكر قول محمد مع ابي حنيفة انتهى وفي الحلية لفظ الذخيرة قال
الفقيه ابو جعفر وجدت رواية عن اصحابنا انه يكره فيهما وهو في الخانية معزو الى ابي حنيفة فقط ونقل فيها عن
ابي يوسف وحده انه لا باس به في المكتوبة والتطوع ولم يذكر محمد مع واحد منهما وقد اختلف فيه فقيل هو مع
ابي حنيفة وممن ذكره معه القدوري في التجريد بل ذكر في البدائع انه ذكره في الجامع الصغير معه لكن العبد الضعيف
لم يره فيه على ما هو رواية فخر الاسلام وقيل هو مع ابي يوسف وهو المذكور في شرح الجامع الصغير لفخر الاسلام
وقاضيخان والمحيط لرضي الدين والهداية وغيرها لكن بلفظة عن قال شارحوا الهداية وفي ذلك اشارة الى
ان خلافهما ليس في ظاهر الرواية ومن ثم لم ينص صدر الاسلام وشمس الائمة السرخسي خلافهما قلت لكنه
في الحاوي القدسي بصيغة جزم انتهى وفي البحر قالوا محل الخلاف انما هو العد باليد كما وقع به التقييد في
الهداية سواء كان باصبع او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس الاصابع والحفظ بالقلب فلا يكره اتفاقا والعد باللسان
مفسد اتفاقا وقيد بالآي والتسبيح لان عد غيرهما مكروه اتفاقا كذا في غاية البيان انتهى وفي النهاية
قيد باليد لان المكروه العد بالاصابع او بخيط يمسكه اما الغمز برؤس الاصابع او الحفظ بالقلب فلا يكره كذا
في المحيط والخلاصة وخص الآي والتسبيح بالذكر لان عد غيرهما مكروه بالاتفاق وفي ملتقى البحار لو حرك اصابعه
باليد تحريكا بليغا بحيث لو نظر الناظر اليه من بعيد ظن انه في غير الصلوة تفسد صلاته فاذا لم يكن بليغا يكره انتهى
وفي الحلية وجه القول بعدم الكراهة ما ذكر في الامام عن عطاء بن السائب عن ابيه عن ابن عمر قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يعد الآي في الصلوة قال ابو موسى الاصبهاني هذا حديث غريب ووجه القول
بالكراهة في المكتوبة دون النفل ما رواه مكحول عن ابي امامة وواثلة بن الاسقع قالا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن عد الآي في المكتوبة ورخص في السبحة قال في الامام ايضا اخرجه ابو موسى الاصبهاني باسناده ووجه القول
بالكراهة مطلقا ان في العد باليد ترك سنة اليد وذلك مكروه وايضا هو ليس من اعمال الصلوة وكثيره مفسد
فقليله مكروه واجيب عن الاول بان الامام احمد قال عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره فلا يحتج بحديثه الا اذا
علم ان ذلك كان قبل الاختلاط وهذا ما لا يعلم مع غرابته قلت ويمكن ان يقال ايضا انه واقعة حال فلعل ذلك
كان منه في اول الامر حين كان العمل مباحا في الصلوة مع انه ليس نصا في الاصابع فيجوز ان يكون بغمز رؤس
الاصابع ثم الذي في سنن ابي داود والنسائي والترمذي باسناد حسن عن عبد الله بن عمرو بن العاص رايت
رسول الله يعقد التسبيح زاد ابو داود بيمينه وليس فيه في الصلوة واما الثاني فلا يتم الجواب عنه بان المراد
انه رخص برؤس الاصابع ونحوها في النافلة لان الفرض ان العد بغمز رؤس الاصابع ونحوها مرخص فيه في
المكتوبة والنافلة بل الحق انه ان ثبت هذا على وجه يقوم به الحجة في مثل هذا المطلوب ترجح القول بعدم الكراهة

فی النافلة والا فالقول قول بالکراهة فی الصلوة مطلقا مرادبها الکراهة التنزیهیة انتهی **قلت** المروی فی سنن ابی داود وغیره عن عبد الله بن عمرو بن العاص قد اخرجه الطبرانی عنه بلفظ کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یعد الآی فی الصلوة فزاد لفظة فی الصلوة وهو علی تقدیر ثبوته محمول علی وقوعه فی بعض اوقاته فی تطوعاته والحق ان کراهته ان کانت فی المکتوبة تحریمیة ففی النافلة تنزیهیة لان النافلة تحتمل ما لا تحتمله المکتوبة واما تسویتهما فی الکراهة التنزیهیة کما افاده صاحب الحلیة او فی الکراهة التحریمیة کما یستفاد من النهایة فما یتکلم فیه

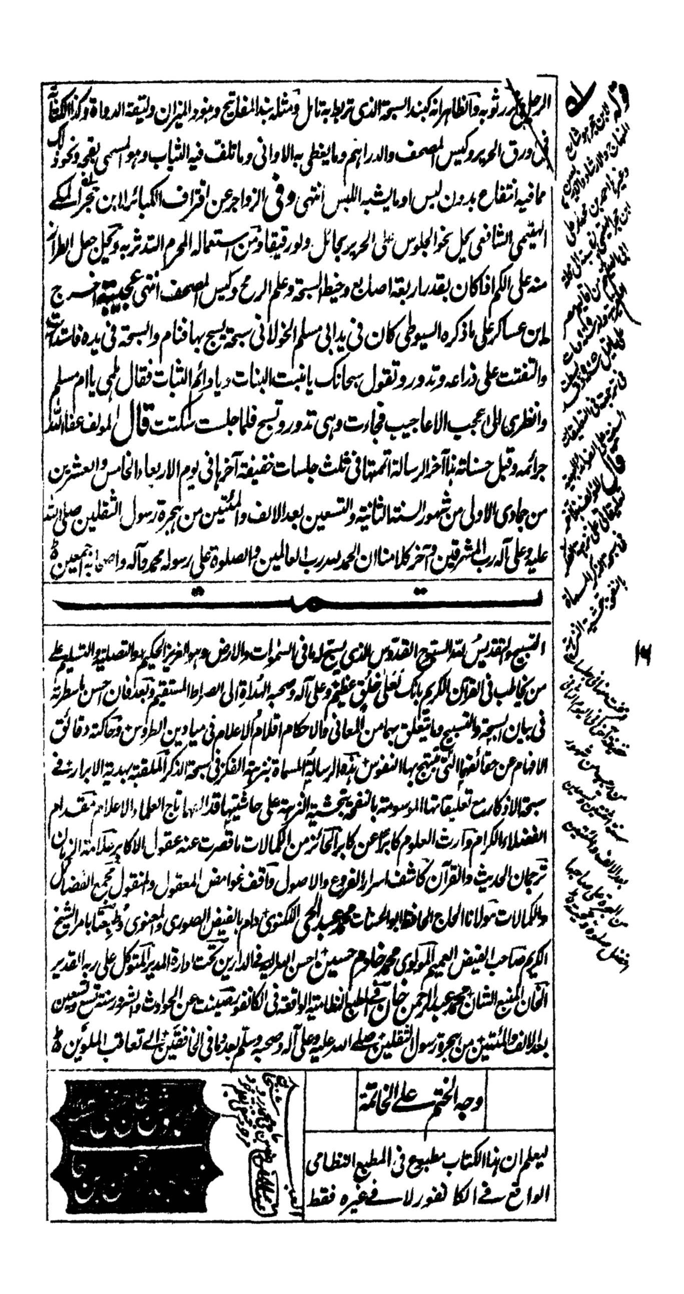
الفصل العاشر فی ذکر الاقوال فی عد الاذکار خارج الصلوة قال قاضیخان فی فتاواه اختلف المشایخ فی کراهة عد الآی والتسبیح خارج الصلوة انتهی ومثله فی خزانة المفتین **وفی** النهایة السلف کانوا یختلفون فی العد فی غیر الصلوة فمنهم من یکره والصواب انه لا ینهی الضعفاء عن العد بالنواة فی خارجها انتهی **وفی** البنایة قید بالصلوة لعدم الکراهة فی خارج الصلوة خلافا لفخر الاسلام حیث قال ان عد التسبیح فی غیر الصلوة بدعة وکان السلف یقولون تذنب ولا تحصی وتسبح وتحصی انتهی **وفی** شرح النقایة لمحمود بن الیاس الرومی السلف کانوا یختلفون فی عد الآی والتسبیح فی غیر الصلوة فمنهم من کان یکره ذلک ومنهم من یقول بدعة لقول السلف تذنب ولا تحصی وتسبح وتحصی وقال مشایخنا الصواب ان لا ینهی الضعفاء عن العد بالنواة انتهی **وفی** تبیین الحقائق شرح کنز الدقائق للزیلعی اختلفوا فی عد التسبیح خارج الصلوة فمنهم من کره ذلک لیکون العد من الریاء واقرب من الاقرار بالتقصیر وعن ابن مسعود انه رأی رجلا یفعل ذلک فقال عد ذنوبک تستغفر منها وفی المستصفی لا یکره خارج الصلوة فی الصحیح انتهی **وفی** الحلیة ثم فی شرح الجامع الصغیر لقاضیخان اختلف المشایخ فی کراهة العد خارج الصلوة فقیل یکره لقول السلف تذنب ولا تحصی وتسبح وتحصی وعن عمر انه لما رآی من یفعل ذلک قال اعدد ذنوبک وتستغفر منها وانت مستغن عن عد التسبیح وقیل لا یکره قال فی المستصفی وهو الصحیح لانه اسکن للقلوب واحبب للنشاط وفی خزانة الاکمل لعد ان حلی الخلاف بین الامام وصاحبیه فی الکراهة فی الصلوة واجمعوا انه لا ینهی الضعفاء عن عد النوی التسبیحات خارج الصلوة فانه اسکن للقلوب **قلت** والظاهر عدم الکراهة خارج الصلوة مطلقا لحدیث عبد الله بن عمرو والذی رویناه آنفا ولما عن یسیرة قال لنا رسول الله صلی الله علیه وسلم علیکن بالتسبیح والتهلیل واعقدن بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات ولا تغفلن فتنسین الرحمة اخرجه الترمذی بهذا اللفظ وقال حدیث غریب انما نعرفه من حدیث هانئ بن عثمان ورواه ابو داود ولفظه ان النبی صلی الله علیه وسلم امرهن ان یراعین بالتکبیر والتقدیس وان یعقدن بالانامل فانهن مسئولات مستنطقات وحسن النووی اسنادهما ولما عن سعد بن ابی وقاص انه دخل مع رسول الله صلی الله علیه وعلی آله وسلم علی امرأة وبین یدیها نوی او حصی تسبح به فقال الا اخبرک بما هو ایسر علیک من هذا وافضل فقال سبحان الله عدد ما خلق فی السماء وسبحان الله عدد ما خلق فی الارض الحدیث رواه ابو داود

والترمذی والنسائی وابن حبان فی صحیحه والحاکم وقال صحیح الاسناد فلم ینههما عن ذلک وانما ارشدهما الی ماهو ایسر وافضل ولو کان مکروها لبین لهما وما عن عمران ثبت لایعارض هذا کما هو غیر خاف علی المتامل انتهی **قلت** یشیر بهذا الی ماذکره شیخه ابن الهمام فی فتح القدیر ان قول الصحابی حجة عندنا فیجب تقلیده اذا لم ینفه شئی من السنة وههنا النهی المستفاد عن اثر عمر وابن مسعود قد نفته الاحادیث الصحیحة الثابتة المجوزة للعد فعلا وتقریرا فلا یوخذ بهما هذا اذا ثبت الاثران بالسند الثابت والا فلا یجوز معارضة الاحادیث المرفوعة الثابتة بهما مع ان دلالتهما علی المنع والکراهة موضع التنازع بل الظاهر انهما من قبیل سد الذرائع وارشاد ان الاهم تقدیم الاهم فالاهم **والحاصل** ان فی عد الاذکار خارج الصلوة لاصحابنا الحنفیة اقوالا ثلثة الکراهة مطلقا وعدم الکراهة مطلقا مالم یستلزم ریاء والتفصیل بین الضعفاء والاقویاء والظاهر بل الصحیح الذی لا یجوز غیره والصواب الذی لایصح غیره هو عدم الکراهة مطلقا لدلالة الاحادیث الصحیحة علی ذلک اشارة ونصا واما القائلون بالکراهة مطلقا فلیس عندهم دلیل یدل علی ذلک ولا یثبت کراهة شئی بدون ذلک وغایة ماتعلقوا به قول بعض الصحابة وکلام بعض السلف من اهل الانابة ودلالتهما علی مافهموه ممنوع وبعد تسلیم ذلک الاخذ بهما مع مخالفته ما هو اقوی منهما مقدوح والعجب منه قولهم بکونه بدعة مع وروده فی السنة فهل یقول احد لامر ارتکبه النبی صلی الله علیه وسلم بنفسه وقرر علیه غیره انه مکروه او بدعة بل لو لم یثبت ذلک عن الحضرة النبویة وثبت من فعل بعض الصحابة کفی فی ارتفاع اسم البدعة فکیف وقد وجد ههنا الامران بشهادة البرهان وغایة العذر ممن ذهب الی الکراهة عدم اطلاعه علی الاحادیث السابقة واما مافی خزانة الروایات نقلا عن المسافری فی تعلیل الکراهة لماروی انه صلی الله علیه وسلم رای رجلا یسبح فقال تسبح وتحصی وتذنب ولا تحصی انتهی فغیر معتمد علیه فانه لم یوجد هذا القول مرفوعا انما هو کلام لبعض الصحابة موقوف علیه ولایخفی علی الناظر المتبحر ان مافی خزانة الروایات من الاخبار الواهیات والاحادیث المختلقات فلا عبرة له فی هذا الباب عند الثقات وان صح ذلک مرفوعا کان الکلام کالکلام فلا یکون قادحا فی المرام ولعلک تفطن من ههنا انه لاعبرة لمذهب التفصیل لفقدان الدلیل **الخاتمة** فی امور متفرقة باقیة **فائدة** قیل العقد بالانامل افضل من السبحة وقیل ان امن من الغلط فهو اولی والا فهی اولی کذا ذکره القاری فی المرقاة شرح المشکوة **قلت** القول الاخیر بالحق احری وما سواه اخری **فرع** یجوز ان یکون خیط السبحة من الحریر لما ان المحرم انما هو اللبس لامطلق استعمال الحریر **قال** محمد امین الشامی فی رد المحتار حاشیة الدر المختار فی الدر المنتقی لاتکره الصلوة علی سجادة من الابریسم لان الحرام هو اللبس اما الانتفاع بسائر الوجوه فلیس بحرام کمافی صلوة الجواهر واقره القهستانی وغیره **قلت** ومنه یعلم حکم ماکثر السوال عنه من بند السبحة فلیحفظ فقوله هو اللبس ای ولو حکما کمافی القنیة استعمال اللحاف من الابریسم لایجوز لانه نوع لبس بقی الکلام فی بند الساعة التی تربط به وتعلیقه

قوله شیخه ... ابن الهمام ...

١٥

قوله خزانة الروایات هو للقاضی جکن الهندی الحنفی الساکن بقصبة کن من الکجرات ... ذکره صاحب کشف الظنون



الرجل على ... رثوبه والظاهر انه كبند السبحة الذى تربط به تامل ومثله بند المفاتيح وبند الميزان وليقة الدواة وكذا الكتابة في ورق الحرير وكيس المصحف والدراهم وما يغطى به الاوانى وما تلف فيه الثياب وهو المسمى بقجه ونحو ذلك مما فيه انتفاع بدون لبس او ما يشبه اللبس انتهى وفي الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر المكى الهيتمى الشافعى يحل نحو الجلوس على الحرير بحائل ولو رقيقا ومن استعماله المحرم التدثر به ويحل حل الطراز منه على الكم اذا كان بقدر اربعة اصابع وخيط السبحة وعلم الرمح وكيس المصحف انتهى عجيبة اخرج ابن عساكر على ما ذكره السيوطى كان في يد ابى مسلم الخولانى سبحة يسبح بها فنام والسبحة في يده فاستدارت والتفت على ذراعه وتدور وتقول سبحانك يا منبت النبات ويا دائم الثبات فقال هلمى يا ام مسلم وانظرى الى اعجب الاعاجيب فجاءت وهى تدور وتسبح فلما جلست سكتت **قال** المولف عفا الله جرائمه وقبل حسناته هذا آخر الرسالة اتممتها فى ثلث جلسات خفيفة آخرها فى يوم الاربعاء الخامس والعشرين من جمادى الاولى من شهور السنة الثانية والتسعين بعد الالف والمئتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله رب المشرقين وآخر كلامنا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله واصحابه اجمعين ۃ

تمت

التسبيح والتقديس لله السبوح القدوس الذى يسبح له ما فى السموات والارض وهو العزيز الحكيم والتصلية والتسليم على من خوطب فى القرآن الكريم بانك لعلى خلق عظيم وعلى آله وصحبه الهداة الى الصراط المستقيم وبعد فان احسن ما سطرته فى بيان السبحة والتسبيح وما يتعلق بهما من المعانى والاحكام اقلام الاعلام فى ميادين الطروس وحاكته دقائق الافهام عن صنائعها التى تبتهج بها النفوس هذه الرسالة المسماة بنزهة الفكر فى سبحة الذكر الملقبة بهدية الابرار فى سبحة الاذكار مع تعليقاتها الموسومة بالنفحة بتحشية النزهة على حاشيتها قد الفهما تاج العلماء الاعلام مقتدى الفضلاء الكرام وارث العلوم كابرا عن كابر الحائز من الكمالات ما قصرت عنه عقول الاكابر علامة الزمان ترجمان الحديث والقرآن كاشف اسرار الفروع والاصول واقف غوامض المعقول والمنقول مجمع الفضائل والكمالات مولانا الحاج الحافظ ابو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى دام بالفيض الصورى والمعنوى وطبعتا بامر الشيخ الكريم صاحب الفيض العميم المولوى محمد خادم حسين احسن الله اليه فى الدارين تحت ادارة المدير المتوكل على ربه القدير المنان المنيع الشان محمد عبد الرحمن خان فى المطبع النظامية الواقعة فى الكانفور صينت عن الحوادث وشهور سنة تسع وتسعين بعد الالف والمئتين من هجرة رسول الثقلين صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم لعدم الى الحرمين الى تعاقب الملوين ۃ

وجه الختم على الخاتمة
ليعلم ان هذا الكتاب مطبوع فى المطبع النظامى الواقع فى الكانفور لا فى غيره فقط

اشتہار

دیدۂ انتظار ناظرین کو مژدۂ رفع نگرانی ہے۔ دل امیدوار شائقین کو نوید فرحت رسانی ہے کہ قبول اسکے یہ کتاب مستطاب منتسب مشہور مین البلاد والامصار۔ کالشمس فی نصف النہار۔ یعنی نورالانوار شرح منار مع شرح موسوم بقمر الاقمار تصنیف جناب غفران مآب زبدۂ کملای سلف۔ عمدۂ علمای خلف محقق یگانہ۔ نحریر زمانہ۔ حضرت والد ماجد مولانا واستاذنا حاجی حافظ محمد عبدالحلیم اوخلہ اللہ تعالیٰ جنات النعیم۔ موہوبہ مرحوم ومغفور باجازت راقم مطبع مصطفائی مین چھپی تھی ہاتھون ہاتھ بک گئی حتی کہ ایک جلد بھی باقی نہین رہی پھر اندنون توفیقات ازلی و تائیدات لم یزلی سے باجازت راقم حسب فرمایش جناب مولوی خادم حسین صاحب تاجر کتب ساکن فرنگی محل لکھنؤ دام بالحسن اہل مطبع نظامی واقع کانپور مین بطرز بدیع الاسلوب۔ وترتیب مرغوب القلوب باہتمام تام وتصحیح تمام بعد ازالہ اغلاط نسخۂ مطبوعۂ سابق اور توضیح مین اُس سے فائق باضافہ رسالہ نزہۃ الفکر فی سبحۃ الذکر مع حاشیہ موسوم بہ نفحہ بخشیۂ نزہہ رونق طبع پائی ہے۔ شاہد مضامین نے زیور عبارت سے آراستہ ہوکر زیب وزینت کی صورت شائقین کو آئینۂ ظہور مین دکھائی ہے اور عمدہ چھاپنا اور تصحیح اس مطبع کے کارگذارون کی مشہور ہے توصیف اسکی خاص وعام کی زبان پر مذکور ہے۔ اب حضرات اہل مطابع کی خدمت مین التماس ہے کہ کوئی صاحب بدون اجازت راقم کے مفت کی دولت سمجھکر اسکے چھاپنے یا چھپوانے کا خیال دل مین نہ لائین البتہ جسقدر نسخے مطلوب ہون تاجر موصوف سے طلب فرمائین جس کتاب پر مہر راقم کی نہوگی وہ مال مسروقہ سمجھی جائیگی وغیرہ کتب مفصلہ ذیل بھی موجود ہین جسکو جو کتاب لینی ہے منگوا بھیجے وہ تاجر موصوف سے بارسال قیمت طلب کرلین

ہدایہ کامل — فرائض شریفی — شرح عقائد نسفی — نورالانوار — میر زاہد ملا جلال — موطا امام محمد — رشیدیہ کاغذ فاختی — رشیدیہ کاغذ سفید

بدیع المیزان — ناصر المعالجین — بیان — شرح میزان — شرح ملا جامی مصطفائی کاغذ عمدہ — شرح سلم قاضی مبارک — حاشیہ مولانا

جملہ کتابون کی قیمت مع محصول لکھی گئی ہے

المشتہر